De ce nu avem o piață a ideilor

HORIA-ROMAN PATAPIEVICI



De ce nu avem
o piață a ideilor

H.-R. PATAPIEVICI – născut la 18 martie 1957 (București). Studii de fizică (1977–1981; diplomă de specializare 1982), cercetător științific (1986–1994), asistent universitar (1990–1994), director de studii (1994–1996), membru în Colegiul Consiliului Național pentru studierea Arhivelor Securității (CNSAS, 2000–2005), președinte al Institutului Cultural Român (ICR, 2005–2012). Cercetător privat în istoria ideilor. Scriitor. Realizator TV. Director al revistei ID – *Idei în Dialog* (2004–2009). A susținut cursuri de istoria științei și de istoria ideilor (Universitatea București). Membru al Grupului pentru Dialog Social (GDS); al Uniunii Scriitorilor din România (USR); al PEN Club. Membru fondator al Societății Academice Române (SAR) și al Grupului de Cercetare a Fundamentelor Modernității Europene (Universitatea București și New Europe College). Membru de onoare al Institutului Ludwig von Mises – România.

Debut în presă – 1992 (*Contrapunct*). Colaborări la *22*, *LA&I*, *Dilema*, *Orizont*, *Vatra*, *Secolul 20*. Rubrici permanente la *22* (1993–2003), *LA&I* (2003–2004) și *Dilema Veche* (2004–2005), ID – *Idei în Dialog* (din 2004). Editorialist la *Evenimentul Zilei* (2006–2010).

CĂRȚI PUBLICATE

Cerul văzut prin lentilă, Nemira, 1995 (Premiul pentru eseu al Editurii Nemira, 1993; Premiul pentru debut al Uniunii Scriitorilor, 1995); Polirom, 2002. *Zbor în bătaia săgeții*, Humanitas, 1995; traducere în engleză: *Flying against the Arrow*, CEU Press, 2002. *Politice*, Humanitas, 1996. *Nézz vissza haraggal. A románokról – roman szemmel* (Az előszót Konrád Göyrgy írta), Pont/Kiadó, Budapest, 1997. *Omul recent*, Humanitas, 2001 (Premiul Uniunii Scriitorilor pentru eseu; Premiul revistei *Cuvântul*; Premiul AER pentru eseu); traducere în spaniolă: *El Hombre reciente*, Áltera, Madrid, 2005. *Ochii Beatricei*, Humanitas, 2004 (Premiul Uniunii Scriitorilor pentru eseu); traducere în italiană: *Gli occhi di Beatrice. Com'era davvero il mondo di Dante?*, Bruno Mondadori, Milano, 2006; traducere în spaniolă: *Los ojos de Beatriz. ¿Cómo era realmente el mundo de Dante?*, Siruela, Madrid, 2007. *Discernământul modernității*, Humanitas, 2004; *Despre idei și blocaje*, Humanitas, 2007; *Ultimul Culianu*, Humanitas, 2010.

TRADUCERI (în colaborare): David Bohm, *Plenitudinea lumii și ordinea ei / The Wholeness and the Implicate Order*, Humanitas, 1995.

EMISIUNI TV REALIZATE

Idei în libertate, pentru TVR Cultural, 2002–2005 (Premiul Consiliului Național al Audiovizualului, CNA, pentru cea mai bună emisiune culturală a anului 2003; Marele Premiu al Asociației profesioniștilor de televiziune, APTR, 2004).

Înapoi la argument, pentru TVR Cultural, 2006–2012.

De ce nu avem o piață a ideilor

HORIA-ROMAN PATAPIEVICI

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Redactor: Lidia Bodea
Coperta: Ioana Nedelcu
Corector: Cristina Jelescu
DTP: Stelian Bigan, Carmen Petrescu

Tipărit la Monitorul Oficial R.A.

Textul actualei ediții reproduce integral textul ediției din 2007. Au fost însă tacit corectate unele scăpări strecurate la prima redactare, precum și cele câteva erori care au fost semnalate de unii recenzenți. De asemenea, s-a adăugat un „Cuvânt înainte la ediția a doua".

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
PATAPIEVICI, HORIA-ROMAN
De ce nu avem o piață a ideilor / Horia-Roman
Patapievici. – Ed. a 2-a. – București: Humanitas, 2014
ISBN 978-973-50-4397-1
130.2
316.7(498)

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 0372 743 382 / 0723 684 194

Dedic această carte celui care i-a inspirat gândul și i-a susținut realizarea – lui Gabriel Liiceanu, prieten și editor exemplar.

În Franța, fiecare acordă mare importanță acțiunilor sale și acțiunilor celorlalți. În România, nimic nu are importanță. Vin aici șase luni pe an ca să mă conving că totul e zadarnic.

MARTHA BIBESCU

Fiecare filozof care se apleacă asupra unui subiect dat găsește să spună ceva semnificativ despre el; în sine, contribuția sa poate fi de mică valoare în raport cu adevărul sau poate reprezenta, chiar fiind adevărată, puțin lucru, în raport cu vastitatea subiectului – dar însumarea contribuțiilor tuturor conduce la rezultate remarcabile. Trebuie, de aceea, să le fim recunoscători nu doar celor pe ale căror opinii le încuviințăm, ci și celor cu ale căror opinii ne aflăm în dezacord fie pentru că le găsim superficiale, fie pentru că le considerăm eronate: chiar și aceștia din urmă ne sunt de folos, deoarece ne ajută prin exemplul lor să gândim mai bine.

ARISTOTEL

Filosofia românească este marea necunoscută a culturii române. Cercetarea istoriei filosofiei românești este, pentru majoritatea filosofilor și specialiștilor români în filosofie, neinteresantă. În cultura română, cei care s-au bucurat de existența filosofiei românești au fost în primul rând literații; fără acumulările de informație pe care le-au realizat și conservat filologii, istoria filosofiei românești nu ar fi fost cu putință.

MARTA PETREU

Tablă de materii

Cuvânt înainte la ediția a doua

Ezra Pound spunea undeva că orice afirmație generală este ca un cec emis de o bancă: are exact valoarea activelor care îl acoperă. Pentru teorii, activele sunt faptele. Nici o teorie nu rezistă infirmării faptelor. În mare parte a argumentului ei, teoria prezentată în această carte este o descriere. Ea e atât de evidentă, încât poate părea banală. Dar, dacă ar fi banală, de ce ne este atât de greu să ieșim din logica ei, care ne condamnă la minorat? Și de ce, dacă e banală, ne e atât de greu să construim o realitate care să o infirme?

Teoria mea susține că, dacă lăsăm deoparte operele și ideile literare (care constituie un soi de pământul-și-cerul culturii române), problema cu care se confruntă cultura română modernă *în general* este că apariția valorilor nu e susținută de existența unei piețe interne a ideilor generale ori de specialitate. Apariția valorilor rămâne singulară (anomalia de *non sequitur*), deoarece nu e însoțită și de circulația lor. Când spun circulație nu mă refer la simplul schimb ori la răspândire: mă refer la mecanismul

complex al recunoașterii, evaluării, criticării și integrării valorice a ideilor, potrivit unor criterii și standarde care sunt negociate activ și continuu între toți participanții la schimburi. Circulația e un mecanism autosuficient de validare, verificare, confirmare și integrare, care depinde de numărul participanților și de cantitatea schimburilor. Prin urmare, circulația valorilor se face printr-o piață a ideilor, iar piața ideilor este mediul nutritiv și hrănitor al valorilor. Așadar, ceea ce le lipsește tuturor valorilor produse de cultura română, indiferent de domeniu, este o piață internă proprie de recunoaștere, de evaluare și de integrare critică.

E un fapt că în cultura română nu există o veritabilă piață a ideilor decât la nivelul culturii generale. Și, deși în interiorul multor culturi de specialitate au apărut opere valoroase, la noi aproape nici o cultură de specialitate (excepție face, poate, istoria națională) nu s-a dovedit riguros autonomă, adică în stare să-și recunoască și omologheze singură valorile pe care le produce. Ca atare, valorizarea operelor non-literare e fie precară, fie improprie, fie inexistentă. Un Brâncuși rămas în țară, o revoluție Dada lansată la Bacău, un teatru al absurdului metafizic (Ionesco) montat la București sau o morfologie a religiilor, cum a fost cea propusă de Mircea Eliade, lăsate la cheremul pieței literare românești nu ar fi putut niciodată deveni ceea ce au devenit, pentru cultura modernă, odată ce au fost preluate, susținute și valorificate de piețele culturale occidentale. Piața internă românească nu poseda pe atunci și nu posedă nici azi criteriile minimale de existență proprii

unei piețe funcționale a ideilor, diversificate după specialități și integrate printr-o realitate epistemică unificată, în care să se poată recunoaște totalitatea culturii (a noastră și a lumii).

Explicația? Din punct de vedere istoric, e simplă. În zorii modernizării românești, odată cu instituțiile modernității, noi am importat din Occident impulsul de a produce opere moderne, dar nu am știut să importăm și modalitățile de a le evalua (odată produse), capacitatea de a le omologa (odată integrate între altele, de același tip) și arta de a le întreține vii în posteritate (odată intrate în canon). Altfel spus, am copiat produsele fără a ști cum să le imităm și condițiile care le-au făcut posibile (observația, firește, nu e individuală, ci sociologică). Modernizarea a fost înțeleasă ca imitare a formelor (instituțiile, legile, constituțiile), fără o încercare de a învăța condițiile care le pot și reproduce în chip autonom. Acest mecanism de modernizare asimetrică (produse, da; condiții de existență, nu) a fost semnalat și denunțat de Titu Maiorescu în 1868, în articolul „În contra direcției de astăzi în cultura română":

> „Direcția falsă odată croită [...], inteligența română a înaintat cu ușurință pe calea deschisă, și, cu același neadevăr înlăuntru și cu aceeași pretenție în afară, s-au imitat și s-au falsificat toate formele civilizațiunii moderne. Înainte de a avea partid politic, care să simtă trebuința unui organ și public iubitor de știință, care să aibă nevoie de lectură, noi am fundat jurnale politice și reviste literare și am falsificat

și disprețuit jurnalistica. Înainte de a avea învățători sătești, am făcut școli prin sate, și, înainte de a avea profesori capabili, am deschis gimnazii și universități și am falsificat instrucțiunea publică. Înainte de a avea o cultură crescută peste marginile școlilor, am făcut atenee române și asociațiuni de cultură și am depreciat spiritul de societăți literare. înainte de a avea o umbră măcar de activitate științifică originală, am făcut Societatea academică română, cu secțiunea filologică, cu secțiunea istorico-arheologică și cu secțiunea științelor naturale, și am falsificat ideea academiei. Înainte de a avea artiști trebuincioși, am făcut conservatorul de muzică; înainte de a avea un singur pictor de valoare, am făcut școala de bele-arte: înainte de a avea o singură piesă dramatică de merit, am fundat teatrul național – și am depreciat și falsificat toate aceste forme de cultură. [...] Avem politică și știință, avem jurnale și academii, avem școli și literatură, avem muzee, conservatorii, avem teatru, avem chiar o constituțiune. Dar în realitate toate acestea sunt producțiuni moarte, pretenții fără fundament, stafii fără trup, iluzii fără adevăr [...]."

De ce „producțiuni moarte"? Care să fie „fundamentul" care ar preschimba pretențiile în justificare? Care ar fi „trupul" care poate transforma „stafiile" în oameni vii? Care ar fi adevărul capabil să spulbere iluziile? Maiorescu răspunde la primele două

întrebări prin adevăr, iar la ultima prin discernământ. Ambele fac parte dintr-o cultură a adevărului, care, dacă ar fi adoptată și practicată, ar fi capabilă să le confere judecăților credibilitate și încredere, iar instituțiilor imitate după Occident un fundament de veracitate. Soluția lui Maiorescu la anomalia de modernizare asimetrică are doi pași: refuzul „neadevărului de până acum" și „voința de a pune fundamentul adevărat acolo unde se află astăzi numai pretenții iluzorii".

Teoria propusă de mine continuă argumentul lui Titu Maiorescu, susținând că „fundamentul adevărat" trebuie interpretat ca piață a ideilor. Criteriul adevărului unui produs cultural rezultă din amploarea schimburilor de valori, iar validarea produselor culturale specifice e făcută pe piața ideilor prin mecanisme specializate de evaluare, verificare și confirmare critică.

Ce spune Maiorescu este că importul formelor de civilizație nu poate ține loc de civilizație, care, în fundamentul ei, nu poate fi imitată, ci doar deprinsă treptat, pas cu pas, prin învățare. Ceea ce se învață, fără a putea fi copiat, e discernământul, iar discernământul e un fapt numai într-o cultură bazată pe adevăr. Asta spune Maiorescu. Ce adaug eu este că adevărul nu are sens decât într-o lume în care oamenii se exprimă pe ei și se recunosc între ei prin formularea unei realități comune. Această formulare (a unei realități comune) nu poate exista în absența punerii în contact a tuturor oamenilor, punere în contact care e imposibilă fără un „dialog generalizat al ideilor" (Mihai Șora). Eu numesc acest „dialog

generalizat al ideilor" piață a ideilor. Or, dacă punerea în contact a tuturor oamenilor se face prin formularea unei realități comune, atunci absența unei piețe a ideilor face cu neputință și formularea unei realități comune.

Pașii sunt următorii. Fără adevăr, nu există instituții adevărate; fără instituții adevărate, nu există cultură adevărată; iar unde nu există cultură adevărată „se nimicește națiunea" (Maiorescu). Dar! – condiția de existență a unei culturi adevărate e punerea în contact a tuturor oamenilor; acest lucru nu e cu putință fără un „dialog generalizat al ideilor", dialog care nu este altceva decât mecanismul prin care sunt recunoscute, evaluate, criticate, verificate și confirmate ideile; în absența unei piețe a ideilor, oamenii sunt lipsiți de singurul mediu prin care își pot formula atât faptul de a fi în contact, cât și apartenența la o realitate comună; formulare care ar fi imposibilă dacă nu ar exista adevăr. În cele din urmă, faptul de a fi în contact și faptul de a se recunoaște într-o realitate comună depinde atât de existența adevărului, cât și de existența unei piețe a ideilor. Iar aceasta în felul următor: fără o piață a ideilor (α), nu ar exista nici o posibilitate de a formula un adevăr (ω).

Teza centrală a argumentului meu este că faptul de a nu avea o piață a ideilor, adică de a nu putea declanșa un „dialog generalizat al ideilor", nu este nici accidental (o întâmplare), nici un accident (putem trăi și fără): absența „dialogului generalizat al ideilor" e explicată istoric prin anomalia de modernizare asimetrică (descrisă de Maiorescu în 1868 prin

teoria formelor fără fond și, puțin mai târziu, în 1873, prin „beția de cuvinte"), iar lipsa ei implică, ontologic vorbind, atât imposibilitatea oamenilor de a fi împreună (în orice proiect social), cât și neputința lor de a se recunoaște unii pe alții într-o realitate comună. Teoria care începea prin descrierea unei existențe (anomalia pe care am numit-o „modernizare asimetrică") se încheie acum prin postularea unei inexistențe, a realității comune, ca argument al imposibilității de a forma o comunitate, de a ne recunoaște în ea și de a gândi, ca expresie a formulării ei, adevărul. Împotriva nesocotirii adevărului ca fundament al culturii, Maiorescu lansa în 1868 acest avertisment:

> „Căci fără cultură poate încă trăi un popor cu nădejdea că la momentul firesc al dezvoltării sale se va ivi și această formă binefăcătoare a vieții omenești; dar cu o cultură falsă nu poate trăi un popor, și dacă stăruiește în ea, atunci dă un exemplu mai mult pentru vechea lege a Istoriei: că în lupta între civilizarea adevărată și între o națiune rezistentă se nimicește națiunea, dar niciodată adevărul."

Cine ar putea spune că azi, în martie 2014, când trimit la tipar această prefață, avertismentul lui Maiorescu din 1868 și-a pierdut ceva din actualitate? Angajându-se, după catastrofa comunistă, în a doua sa modernizare (prima fiind compromisă de comunism), societatea românească încă are în față sarcina de a lupta împotriva blestemului „modernizării asimetrice" (import de produse, da; aclimatizare de condiții de existență, nu).

Prima ediție a acestei cărți a apărut în 2007, sub titlul *Despre idei & blocaje*.

Când am scris-o, în vara lui 2007, accentul cădea pe observație (piața ideilor e blocată), iar scopul meu era acțiunea („O modestă propunere de a gândi cultura română pornind de la ce îi lipsește, fără a renunța la ceea ce, în aparență, îi prisosește"). Din 2004 editam revista lunară *Idei în Dialog*, prin care speram să pot crea o punte între culturile de specialitate, *în interiorul* unui spațiu public încă dominat de cultura generală (dar masiv amenințat de cultura de divertisment a culturii de masă) și *în sprijinul* ideii de profesionalizare a discursului argumentativ, iar din 2002 realizam pentru televiziunea publică un talk-show cultural, pe care la început (2002–2005) îl botezasem *Idei în libertate*, pentru că voiam să subliniez, împotriva guvernelor și regimurilor politice, ideea de libertate a actului intelectual, dar pe care mai apoi (din 2006) l-am numit *Înapoi la argument*, pentru că, în mod polemic față de dezordinea vorbirii publice, voiam să contribui la construirea unui discurs argumentativ non-emoțional. Eram deci foarte activ în ceea ce credeam că este un angajament al culturii noastre publice față de profesionalizarea discursului intelectual. Dar ecoul acestor acțiuni a fost mai mult decât modest. Revista *Idei în Dialog* a dispărut în decembrie 2009, după cinci ani de existență, din lipsă de finanțare, iar emisiunea *Înapoi la argument* a fost suprimată în septembrie 2012, odată cu desființarea postului TVR-Cultural.

Acum, la reeditare, partea din teoria mea care părea cea mai riscantă la lansarea ei în 1996 (inexis-

tența unei realități comune) pare a fi fost cel mai spectaculos confirmată de evoluțiile care au avut loc în spațiul public din 2007 încoace: este vorba de înregimentarea întregii societăți românești, inclusiv a lumii culturale, într-un conflict ireconciliabil referitor la întrebarea „Cine definește care este realitatea adevărată?", conflict manifestat prin propagarea discursurilor de ură. În 2014, societatea românească arată mai mult decât oricând ca o maioneză tăiată. Vedem în jurul nostru realități nu doar diferite, ci incomensurabile; și trăim în lumi care nu comunică unele cu altele decât prin violență, nu întotdeauna simbolică. Faptul evident este că, în ciuda instituțiilor care ar trebui să ne lege (instituții pe care le-am importat), nu suntem în stare să construim împreună cu semenii noștri o realitate comună (pentru că, în termenii lui Maiorescu, aceste instituții nu se sprijină pe adevăr). Suntem zidiți în realități care se detestă cu patimă unele pe altele. Ce le-a făcut fără comună măsură între ele? Evident, neglijența noastră încăpățânată față de „dialogul generalizat al ideilor". Ceea ce constituie teza acestei cărți.

În 1996 și 2007, credeam, pe urmele lui Maiorescu, că soluția e simplă: trebuie refuzat sistematic „neadevărul de până acum" și pusă la treabă „voința de a pune fundamentul adevărat acolo unde se află astăzi numai pretenții iluzorii". Și astăzi cred că soluția e corectă. Dar ea nu îmi mai apare ca simplă: e în mod enorm complicată de însăși natura problemei și de miza ei, care e, și ea, enormă: căci adevărul depinde de existența unei realități comune, iar absența lui tocmai asta denunță, inexistența ei. De-a

lungul anilor, m-am convins din ce în ce mai mult că nu e vorba, în chip jucăuș, doar de „idei & blocaje". E vorba de ceva mai mult, care depășește și voința individuală, și simpla dorință de a face bine: sunt implicate toate motivele pentru care, în ciuda lucrurilor pe care le facem, *tot nu reușim* să avem o piață a ideilor. Titlul acestei ediții, *De ce nu avem o piață a ideilor*, nu mai este o întrebare, e o constatare. Iar teoria care explică de ce nu avem o piață a ideilor explică și de ce, deși vorbim aceeași limbă și împărțim același spațiu, nu locuim în aceeași realitate.

Horia-Roman Patapievici
(martie 2014)

I
Argument

Cartea de față pleacă de la un articol scris în iunie 1996 pentru volumul omagial pe care Sorin Antohi și Aurelian Crăiuțu l-au dedicat lui Mihai Șora, cu ocazia împlinirii vârstei de 80 de ani. Am optat să scriu nu despre filozofia lui Mihai Șora, ci despre absența receptării de specialitate a filozofiei sale pentru a semnala încă o dată lucrul de mult cunoscut și mereu deplâns, niciodată depășit, și anume incapacitatea pieței culturale românești de a fructifica ideile originale. Am propus atunci o explicație bazată pe constatarea că la noi există un soi de hegemonie a culturii generale, care împiedică formarea unei veritabile piețe a ideilor de specialitate. În același timp, inexistența unei piețe a ideilor are drept consecință blocarea acelei deschideri între oameni care face cu putință atât identificarea (și susținerea) gândirii originale, cât și capacitatea de a formula un bine comun. Unde nu există o piață a ideilor, nu putem vorbi nici de o realitate comună. Astfel încât blocajului situat la un nivel strict intelectual al receptării trebuie să îi corespundă o imposibilitate

endemică de mobilizare a societății în jurul unui bine comun. Concluzia articolului era că însăși noțiunea de realitate obiectivă este pusă în discuție de absența schimbului intelectual și că numeroasele metehne ale „românilor", mereu denunțate, niciodată înțelese, sunt consecințe neașteptate ale carențelor rezultate din absența unui „dialog generalizat al ideilor" (așa se numea articolul meu din 1996).

De atunci au trecut unsprezece ani. Mihai Șora a împlinit 91 de ani și, în ciuda publicării câtorva cărți și numere de revistă dedicate personalității sale, opera sa de filozof a rămas la fel de lipsită de urmași, la fel de săracă în comentatori specializați și la fel de izolată intelectual (în ciuda enormei simpatii culturale și umane de care se bucură autorul ei). În mijlocul vacarmului general și în ciuda animației pestrițe, la fel de izolați intelectual suntem toți, indiferent de calibrul nostru cultural.

Mi-am reamintit de articolul de acum unsprezece ani într-o discuție de la începutul lui august 2007 cu Gabriel Liiceanu și Andrei Pleșu. Deplângeam împreună lipsa de recepție a unor autori, felul în care sunt scrise recenziile despre alții etc. Mi-am dat deodată seama că termenii în care discutam erau parcă desprinși din articolul din 1996. Revelația că nimic nu se schimbase m-a determinat să revin la teza propusă atunci.

Cartea pe care o aveți acum sub ochi reprezintă rescrierea integrală a articolului din 1996. Argumentul a fost amplificat și clarificat, păstrând neschimbată teza inițială. Am încorporat formei inițiale a

articolului alte texte scrise cam în aceeași perioadă, care mi s-a părut că luminează mai bine structura argumentului.[1] Sub titlul *Despre idei & blocaje. O modestă propunere de a regândi cultura română pornind de la ce îi lipsește, fără a renunța la ceea ce, în aparență, îi prisosește,* încredințez acum cititorilor rezultatul acestei rescrieri, în semn de tristă consemnare a faptului că nimic nu s-a schimbat, iar explicația propusă atunci, niciodată criticată ori refutată, stă încă, din păcate, în picioare.

Această carte nu ar fi fost niciodată concepută sub forma pe care o aveți sub ochi fără entuziasmul lui Gabriel Liiceanu și nu ar fi fost făcută în doar o lună și jumătate fără răbdarea Lidiei Bodea. Citind articolul meu din 1996, Gabriel Liiceanu m-a îndemnat să îl republic, și, în dialog mental cu el, am construit apoi cartea. Asistându-mă pas cu pas în alcătuirea ei, Lidia Bodea, prin grija și atenția ei, m-a ajutat să transform o scriere tumultuoasă într-un text temperat. Țin să le exprim aici toată gratitudinea mea. Totodată, vreau să îi mulțumesc și lui Mircea Mihăieș, care, de când ne cunoaștem, a jucat de fiecare dată un rol important în finisarea tuturor cărților mele.

II

Situația de fapt

Dacă un călător *ideal* ar poposi în România culturală a ultimelor decenii, ar fi frapat de faptul că aici ideile nu se dezbat, argumentele nu sunt ascultate, obiecțiile sunt trecute cu vederea, teoriile sunt luate în balon, iar sunetul calm al discuției se aude numai când autorii au murit ori când numele lor a primit confirmarea canonică a Occidentului. Călătorul nostru ar observa că la noi cărțile originale nu suscită discuții, școlile de gândire sunt mode de împrumut ori grupuri sudate prin forța convingerilor profitabile, teoriile noi trezesc apatii durabile și stârnesc antipatii ireversibile, în timp ce, sub raport uman, competențele cedează totdeauna invidiilor, invidiile corup ireversibil onestitatea, adevărul cedează totul bârfei, bârfa nu cedează nici celei mai solide reputații, iar mersul ideilor este un povârniș al elanurilor avortate.

Dacă ar putea reveni printre noi azi, Benjamin Fundoianu ar relua (schimbând doar beneficiarul) argumentul său din 1921, formulat într-o carte briliantă, *Imagini și cărți din Franța*. Potrivit lui Fundoianu,

cultura română este o provincie a culturilor mari, ilustrând toate imperfecțiunile imitației și suferind de toate lipsurile faptului de a fi permanent în urmă, mereu la remorca unui centru pe care nu îl poate atinge, ci doar maimuțări ori, în cel mai bun caz, imita. Cultura română este o colonie a culturii franceze. Din acest motiv, spune Fundoianu, lupta lui Iorga împotriva influenței franceze a fost lipsită de sens, iar literatura noastră, în cel mai bun caz, nu e decât o contribuție la cea franceză. Concluzia lui Fundoianu este că oamenii conștienți din cultura română ar trebuie să o abandoneze și să emigreze în cultura franceză, preferând logic metropola, coloniei. Este ceea ce de altfel a și făcut, din 1923.

Reîntors printre noi, Eugen Ionescu ar relua argumentul din *Nu*, corozivul său pamflet teologico-literar din 1934. De vreme ce există Dumnezeu, orice altă activitate în afara considerării existenței Lui este inutilă, de nesusținut. Pe cale de consecință, creația literară și critica literară sunt inutile, valoarea culturală fiind în sine relativă, iar actul critic reversibil: orice se poate demonstra cu egală îndreptățire. Deci, ca orice cultură, cultura română, în loc să se ocupe de Dumnezeu, se rătăcește în consecințele absenței Lui, risipindu-se în absurditățile relativismului. Dar, în chip de cultură *română*, cultura noastră e inexistentă, deoarece unei analize obiective, dacă îi comparăm valorile pe care ea le omologhează cu valorile pe care marile culturi le confirmă, nu rezistă nimic. În cuvintele limbii de azi, Eugen Ionescu ar spune că trăim într-o cultură *second hand*. Deci, dacă am

valoriza mai degrabă ființa decât neființa, dacă am prețui mai mult valoarea decât nonvaloarea, am abandona-o. Ceea ce, cu ajutorul și al vitregiei istoriei, Eugen Ionescu a și făcut.

Mai aproape de noi, într-un text scris în 1982, dar publicat abia în 1991, Ioan Petru Culianu a dezvoltat următorul argument: cultura română de azi nu există; în România postbelică nu s-a produs nimic important; este o cultură radical provincială, în care nu există o selecție a valorilor, nu se discută lucruri importante, iar nivelul discuțiilor ignoră dezbaterile la zi din alte părți ale lumii; este o cultură în care, dacă rămâi, ești automat un provincial, și pe care, dacă o părăsești, trebuie să o uiți cât mai complet, pentru că, dacă nu o faci, rămâi marcat. Este, știm bine, cultura din care, din 1971, Ioan Petru Culianu s-a smuls, pentru a nu mai privi înapoi. Iar când a reînceput să privească înapoi, după 1990, a fost el smuls – din lume.

Vedem că, substanțial vorbind, același tip de judecată a fost aplicat culturii noastre și în 1921, și în 1934, și în 1982: de persoane temperamental foarte diferite, cu un bagaj cultural și de specialitate foarte diferit, care își argumentau foarte diferit judecata de evaluare și care, lucru deopotrivă întristător și remarcabil, au indicat aceeași soluție verdictului de condamnare: abandonul. Potrivit acestor autori, într-un fel sau altul, cultura română este o cultură de mâna a doua, captivă unor mecanisme care o fac să funcționeze fie ca o cultură a formelor fără fond, fie ca una a fondurilor fără forme și care pare să fie

condamnată să oscileze infertil între două forme de servilism: servilismul unei sincronizări care ne anulează și servilismul unei izolări care ne malformează. E limpede că în cultura noastră, nu de ieri de azi, ceva este în neregulă (vezi Anexa II, „Despre argumentul lui Titu Maiorescu").

Cu toate acestea, România este departe de a fi un deșert cultural. Dimpotrivă, din punctul de vedere al valorilor care apar în cuprinsul ei, este, ca toate culturile vii, asemenea unei grădini. Dar e o grădină paradoxală, în care își ating înflorirea deplină numai florile cultivate la îndemnul și cu grija altora, din afară, și în care rămân pitice și incoate toate florile care nu au avut norocul să atragă atenția grădinarilor din afară. Cultura română e o grădină care lâncezește fără relief pe mâna grădinarilor autohtoni și care se animă luxuriant pe mâna grădinarilor occidentali. Să se compare, de pildă, relieful căpătat de Mihail Sebastian la noi, *după* publicarea lui în străinătate (și ambalat în succesul avut acolo), cu relieful lui în țară, *înainte*. Parcă am vorbi de personalități valorice diferite.

Paradoxul mediului cultural românesc este că deși produce valori, nu e capabil să le asigure nici omologarea, nici strălucirea, nici dimensiunea universală. Pe valori, mediul cultural românesc le creează, dar nu le cultivă decât la un nivel parohial de întreținere, nu la dimensiunea universală pe care, poate, în unele cazuri, ar merita-o. Rămas în țară, Brâncuși ar fi ajuns la fel de necunoscut ca oricare alt mare sculptor român omologat doar în țară – și ar fi fost

pierdut și pentru noi și pentru arta universală. Plecat în străinătate, cu exact ideile pe care deja i le știam din țară, Mircea Eliade a putut deveni universal; rămas în țară și având norocul să nu fie asasinat ca Mircea Vulcănescu, Constantin Noica a devenit un filozof local, în ciuda anvergurii gândirii sale, care e europeană. Cine se poate îndoi că, lansat la București și nu la Zürich, manifestul dadaist nu ar fi avut și soarta, și durata, și prestigiul republicii de la Ploiești?

III

Formularea întrebării: De ce, având filozofi, nu avem și o istorie a filozofiei românești?

În ziua de 13 februarie 1996, la sediul *Colegiului Noua Europă*, Gabriel Liiceanu a ținut o conferință cu titlul „De ce nu avem o istorie a filozofiei românești?"[2] Potrivit argumentului construit de autor, putem vorbi de o istorie a filozofiei numai în măsura în care sunt întrunite cel puțin patru criterii. În primul rând, ar trebui să existe un gânditor suficient de original și de profund, capabil să elaboreze un gând filozofic puternic. În al doilea rând, ar trebui ca acest gânditor să poată fi recunoscut ca atare de contemporanii și de succesorii săi. În al treilea rând, reflecțiile celor care iau ca punct de pornire acel gând ar trebui să poată constitui, în timp, o tradiție de gândire. În fine, ar trebui ca întreaga desfășurare enunțată mai sus să admită o unitate de timp și de loc: să fie compactă temporal și restrânsă spațial.

Aceste patru criterii sunt ușor de recunoscut în cazul câtorva momente cheie ale istoriei filozofiei. Prima ilustrare este oferită de istoria filozofiei grecești, care izvorăște din reformularea platoniciană a problemelor presocraticilor și care continuă, *via* Aristotel, până la expresia ei finală, odată cu

neoplatonismul. O alta este sugerată de tradiția instituită, prin Locke, de epistemologia empirismului englez. Un al treilea exemplu este filozofia clasică germană, care pleacă din gândul lui Kant și se încheie cu neokantienii. În fine, un ultim exemplu ar putea fi oferit de actuala filozofie analitică anglo-saxonă, care își are principala sursă de inspirație în gândirea lui Wittgenstein. Toate aceste exemple ilustrează, în opinia lui Gabriel Liiceanu, criteriile avansate mai sus: la originea acestor istorii există un singur gând; gândul este recunoscut de contemporani și de urmași ca fiind puternic și original; reflecția în jurul lui generează o tradiție de gândire unitară, iar dezvoltările ei sunt de regulă limitate în timp și se rezumă la o singură țară (pentru modul în care a fost reinventată memoria culturală a Imperiului Austro-Ungar și pentru felul în care s-a reconstituit tradiția filozofiei austriece, vezi Anexa III, „Recuperarea culturală a Kakaniei").

Acum, dacă încercăm să aplicăm aceste patru criterii la succesiunea filozofilor care au scris în spațiul românesc de cultură, observăm două lucruri. Întâiul este că majoritatea acestor filozofi (mulți dintre ei fiind profesori universitari) nu a produs nimic original, iar efectele lucrărilor lor sunt fie pedagogice (fapt lăudabil), fie clientelare (fapt reprobabil); al doilea este că originalitatea, chiar și când există și e recunoscută de contemporani (ori urmași) ca reală, nu are urmări. Într-un articol din martie 1990, Virgil Nemoianu descria starea filozofiei românești prin aceste cuvinte:

„Contribuțiile românești la istoria filosofiei nu formează un sistem ordonat și continuu, nici nu sunt indispensabile cercetătorului serios al celor mai importante reflecții și căutări ale adevărului din istora omenirii."[3]

Să ne oprim puțin asupra observației că filozofia românească nu formează „un sistem ordonat și continuu". Nimeni nu a filozofat, la noi, pornind de la sistemul ondulațiunii universale, propus de Vasile Conta, sau de la teoria fatalismului, deși reacțiile în mediul intelectual occidental, judecând după recenziile publicate și după scrisorile primite de autor, au fost numeroase și favorabile (de pildă, *Teoria fatalismului* a apărut în franceză cu o scrisoare-prefață semnată de L. Büchner). Nimeni nu a reflectat în interiorul tradiției epistemologice a matricilor stilistice, care stă la originea sistemului lui Lucian Blaga, și nici nu a găsit de cuviință să se raporteze la ontologia diferențialelor divine, deși succesul cultural al teoriei sale, în epocă, a fost remarcabil (iar ecouri, lăsate fără răspuns prin amuțirea lui Blaga de către sovietizarea României, au existat și în Italia). Cu toate acestea, posteritatea lui Blaga este esențialmente literară[4], iar atunci când comentariile îl vizează pe filozof se simte imediat că interesul față de gândirea sa este encomiastic-muzeal și nu viu-critic. Un alt filozof român important, cu o contribuție originală remarcabilă (ideea recesivității) este Mircea Florian. Nimeni (cu excepția lui Virgil Nemoianu însuși, în Statele Unite) nu a luat gândul recesivității în serios, pentru a construi reflecții alternative cu

ajutorul conceptualizărilor permise de dualismul recesiv. Cu toate acestea, surpriza culturală produsă de descoperirea postumă a acestui sistem filozofic a fost mare, iar dorința sistemului cultural din anii '80 de a găsi exemple de originalitate culturală autohtonă era și mai mare. Rezultatul a fost nul. Ambele volume din *Recesivitatea ca structură a lumii* (1983, 1987) au intrat pe piața culturală românească așa cum intră o piatră aruncată în ulei: fără să lase valuri. În fine, ontologia și logica formulate de Constantin Noica în ultimii săi ani de viață (1981, 1986) nu par să fi convins pe cineva că merită să gândești prin adâncirea gândului exprimat în ele, deși succesul autorului la public a fost enorm, iar sentimentul că avem în sfârșit o ontologie românească era foarte pronunțat în toate mediile intelectuale (inclusiv cele pseudo-intelectuale). Cu toate acestea, ontologia lui Noica a beneficiat numai de câteva (respectuoase) recenzii literare.[5]

Pe de altă parte, nu cred că lipsa de *ecou intelectual specializat* a lucrărilor lui Noica a fost o consecință a încorsetărilor ideologice specifice regimului de cenzură și de autocenzură comunistă. Aceeași lipsă de ecou specializat se poate remarca în cazul recepției lui Gabriel Liiceanu însuși: mult așteptata sa peratologie – unul dintre proiectele filozofice care a stârnit cel mai mare interes public în România înainte de căderea comunismului – a apărut, sub titlul *Despre limită*, în 1994. Cartea a reprezentat un succes de casă, ceea ce înseamnă atât că interesul pe care l-a suscitat inițial proiectul era încă viu (semn că publicul cultivat românesc nu este întotdeauna amnezic),

cât și că publicul interesat și-a procurat-o. Dar, ca și în cazul ontologiei și logicii lui Noica, peratologia lui Liiceanu a beneficiat numai de recenzii literare: publicul specializat în idei a tăcut.

O explicație superficială ar putea invoca neașezarea tranziției. E limpede însă că o explicație veritabilă trebuie să ia în considerare totalitatea cazurilor în care recepția specializată a ideilor prezintă un *non sequitur* evident față de operă. Căci anomalia de *non sequitur* nu a fost instaurată de tancurile sovietice și nici nu poate fi pusă pe seama tranziției: ea datează de când ne știm. Dacă răsfoim *Dicționarul operelor filozofice românești* (1997)[6], rămânem frapați de puținătatea referințelor critice și de singularitatea profundă, aproape tragică, a fiecărei opere de gândire în parte. Rarele istorii ale filozofiei românești (N. Bagdasar, *Istoria filosofiei românești*, 1940), prin lipsa de legătură frapantă între numele înșiruite, pun și mai mult în lumină acest lucru. Cine a continuat ideile lui Aram Frenkian despre presocratici? Cine a luat în serios *Studiile de logică* ale lui Athanase Joja? Cine i-a răspuns lui Ștefan Lupașcu? Cine a ținut seama de „mecanica socială" a lui Spiru Haret? Cine a luat act de ontologia lui Ilie Pârvu? Cine a reacționat la teza despre ontologiile arhaice a lui Tonoiu? Care au fost urmările comentariilor lui Teofil Corydaleu, predate timp de peste un secol în școlile noastre? Cine a evaluat valoarea soluțiilor oferite de logicienii noștri? Cine (cu excepția lui Noica în privința lui Mircea Vulcănescu) a continuat la noi problematica vreunui autor? Cine a stat să deosebească, răbdător, falsul de adevăr, binele de

rău, folositorul de prost tocmit, în opera vreunui predecesor? Cine a continuat ceva, orice, la noi? Întrebarea care nu-ți dă pace după ce răsfoiești impunătoarele *Festschriften* dedicate profesorilor C. Rădulescu-Motru[7] ori Ion Petrovici[8] este: unde s-a risipit efortul critic pe care atâtea generații de specialiști l-au învestit în gândurile, lucrările și opera lor pedagogică? Unde s-a irosit? Unde s-au dus inteligența și ingeniozitatea celor care au gândit și alcătuit zecile de publicații de specialitate care au încercat să dea un corp cercetării noastre? De ce toată strădania lor a reușit să lase la fel de multe urme în mediul cultural românesc precum aratul pe apă? Este ca și cum toate aceste gânduri ar fi fost aruncate nu în gol, ci direct la coș.[9]

La noi, abia dacă se poate face o listă a temelor care au suscitat o veritabilă și sistematică tradiție de dezbatere. Cu excepția temei „specificului național" – cu variantele ei: teoria „formelor fără fond" (Maiorescu), teoria „spiritului critic" în cultura română (Ibrăileanu), tradiționalism *versus* modernism (dezbaterea interbelică) etc. – , nu îmi vine în minte nici o temă care să fi creat o tradiție de cercetare și care, prin tratările ei succesive, să fi făcut cu adevărat istorie. În oglinda acestei teme, e limpede că avem o istorie a dezbaterii temei „specificului național", dar nu avem, în schimb, o istorie a gândirii suscitate de filozofii români. Situația a fost judicios rezumată de George Călinescu cu referire la *Estetica* lui Tudor Vianu – „o culme a observației și a informației celei mai moderne, ajutată de o rară cunoaștere a fenomenelor artistice": „curios lucru! În afară

de o înscenare cu caracter polemic a unui nespecialist, nici o cronică serioasă nu s-a făcut acestei cărți, față de care specialistul universitar a ținut să se arate mut!"[10]

Acest comportament, nu putem avea nici o umbră de îndoială, este tipic. Cultura noastră este endemic caracterizată de un *non sequitur* sistematic între opera de idei și recepția specializată.

Prin urmare, ca să înțelegem de ce nu avem o istorie a filozofiei românești trebuie să ne întrebăm de unde provine acest raport de „nu urmează" între operă și mediul ei cultural, între *valoarea* operei și *capacitatea* mediului cultural de a o prelua, valida și încadra într-o tradiție vie a receptării. De ce, adică, mediul cultural românesc „amuțește" vocea operei, iar vocea operei „tace" în mediul acustic al pieței românești de valori?

O explicație a acestei „tăceri" ar trebui căutată, poate, în disocierea totală a instituțiilor universitare și academice de mediul în care se manifestă ideile creatoare ale epocii[11], mediu sistematic relegat la periferia instituțională a societății, cel puțin în comunism.[12] Disocierea universității de mediul cultural viu al unei societăți are un efect negativ atât asupra universității, cât și asupra mediului cultural: prima se osifică, al doilea își coboară standardele. Faptul că, în comunism, libertatea fără compromis (o libertate fără finalitate publică însă) era de găsit numai în afara instituțiilor, a avut drept efect „culturalizarea" tuturor performanțelor de strictă specialitate, care ar fi fost obținute în afara acestora. Când nu

sunt publice, standardele academice, chiar și când sunt observate în modul cel mai strict, se metamorfozează pe nesimțite în standarde doar morale (la început fuseseră *și* morale), doar existențiale (la început fuseseră *și* existențiale) ori doar religioase (la început fuseseră *și* religioase). Astfel, în ciuda programului de profesionalizare și de seriozitate academică impus de Noica (vezi diatribele sale împotriva „lăutărismului"[13], accentul pus pe filologia cea mai strictă, impunerea exhaustivității etc.), Școala de la Păltiniș nu a dezvoltat o tradiție filozofică specializată (eventual în prelungirea conceptelor și preocupărilor lui Noica), ci o atmosferă de „școală de înțelepciune" sau, cum a numit-o cronicarul ei cel mai important, un „model paideic în cultura umanistă"[14].

Insist asupra faptului că absența posterității filozofice a lui Noica nu este câtuși de puțin datorată sentimentului că filozofia acestuia ar fi minoră ori lipsită de originalitate. Dar, din motive la a căror elucidare sper să pot contribui prin tezele pe care le voi avansa mai jos, nici unul dintre cei care a trăit în preajma lui Constantin Noica sentimentul elixirant că participă la un moment excepțional al culturii românești nu a luat opera maestrului ca început sau ca argument pentru propria sa operă de gândire.

Aceleași observații pot fi făcute și referitor la Mihai Șora. Prestigiul său intelectual și moral sunt enorme. Deși dificilă și, stilistic vorbind, asemenea grădinii cărărilor ce se bifurcă, opera lui Mihai Șora se bucură atât de cititori, cât și de admiratori. Apariția în 1978 a cărții sale *Sarea Pământului. Can-*

tată pe două voci despre rostul poetic, la 31 de ani de la fulminantul său debut parizian[15], a produs un șoc în lumea intelectuală românească. Acest șoc, în loc să nască în lumea specializată a ideilor o luptă de argumente și o dispută a modelelor ontologice, s-a epuizat infertil în spațiul admirației cultural-literare. Ca și Constantin Noica, Mihai Șora a ținut în preajma sa tineri pe care, chiar dacă nu i-a format în sens strict, i-a marcat indelebil printr-o fertilă amintire formativă[16]. Ca și opera lui Noica, opera lui Mihai Șora poate fi expusă recurgând la câteva argumente centrale care, chiar dacă nu sunt ușor de înțeles, necesitând un oarecare antrenament filozofic, au avantajul de a fi frapante. Cu toate acestea nimeni, după știința mea, nu a luat suficient în serios gândirea acestor doi filozofi, pentru a le dezvolta argumentele, presupozițiile ori stilul de interogare/rezolvare. Cel puțin deocamdată, în urma lui Noica, care și-a încheiat opera filozofică, a rămas doar o atmosferă culturală, un model doziderativ de activitate sistematică și o pildă de energie creatoare, iar în jurul lui Mihai Șora, care nu și-a încheiat-o, plutește aerul unei școli filozofice animate de sentiment, dar lipsite de doctrină.

De ce, deci, având filozofi, nu avem și o istorie a filozofiei românești?[17]

IV

Principiul succesiunii neîntrerupte și anomalia de non sequitur

Două sunt particularitățile acestui tip de comportament cultural: (a) marea popularitate culturală a personalităților care emit idei importante ori măcar semnificative; (b) și faptul că ideilor emise de aceste personalități nu le urmează, în sfera dezbaterii publice, nimic. În ciuda popularității culturale a celor care propun teorii noi, teoriile rămân nediscutate, valoarea lor rămâne indecidabilă (și, la rigoare, discutabilă), iar personalitățile rămân, doar ele, indiscutabile. Nu doar că ideilor emise nu le urmează alte idei, care să le răspundă și cu care să se împletească, într-o viață normală a spiritului, dar nici popularitatea personalității nu se convertește într-o popularitate a ideilor. Este o dublă absență a consecințelor, un dublu *non sequitur*: nici popularitatea culturală a autorilor, nici valoarea teoriilor lor nu au urmări asupra răspândirii ideilor pe care aceștia le susțin și pe care teoriile lor le argumentează. Această „non-recepție" este tipică pentru cultura noastră și ea îmi evocă irezistibil remarca dezabuzată făcută cândva de Martha Bibescu:

„În Franța, fiecare acordă mare importanță acțiunilor sale și acțiunilor celorlalți. În România, nimic nu are importanță. Vin aici șase luni pe an ca să mă conving că totul e zadarnic."[18]

Ne-am rătăci dacă am încerca să dăm seama de acest *non sequitur* (răspunzând astfel observației Marthei Bibescu) prin adoptarea unui punct de vedere etnopsihologic. Nu cum sunt „românii" *sub specie aeternitatis* sau cum este „România eternă" trebuie să ne preocupe aici.

În fond, situația de *non sequitur* poate fi rezonabil înțeleasă numai în două direcții. Ori filozofii noștri nu sunt suficient de originali și, prin urmare, gândul lor nu este îndeajuns de puternic pentru a se impune gândirii contemporanilor și memoriei posterității; ori mediul intelectual românesc este structural debil și e incapabil să preia în chip creator gândurile originale. Cum nu pare verosimil ca cineva să poată demonstra cu argumente rezonabile nulitatea gânditorilor pomeniți mai sus, rezultă că răul trebuie căutat în debilitatea mediului intelectual românesc. Este ca și când în mediul intelectual românesc nu s-ar putea coagula nici o tradiție de gândire: de parcă la noi însăși ideea unei idei-forță ar fi greu ori imposibil de gândit. În Grecia antică, unde această coagulare a existat, unde ideile-forță s-au articulat exemplar, creând până în zilele noastre cea mai puternică tradiție filozofică neîntreruptă cunoscută în istorie, avem mărturia lui Aristotel, care ne spune cum s-au petrecut, în principiu, lucrurile:

„Fiecare filozof care se apleacă asupra unui subiect dat găsește să spună ceva semnificativ despre el; în sine, contribuția sa poate fi de mică valoare în raport cu adevărul sau poate reprezenta, chiar fiind adevărată, puțin lucru, în raport cu vastitatea subiectului – dar însumarea contribuțiilor tuturor conduce la rezultate remarcabile. [....] Trebuie, de aceea, să le fim recunoscători nu doar celor ale căror opinii le încuviințăm, ci și celor cu ale căror opinii ne aflăm în dezacord fie pentru că le găsim superficiale, fie pentru că le considerăm eronate: chiar și aceștia din urmă ne sunt de folos, deoarece ne ajută prin exemplul lor să gândim mai bine. Dacă nu ar fi fost Timotheos[19], nu ar fi existat o mulțime de lucrări muzicale; dar fără dascălul său, Phrynis, însuși Timotheos nu ar fi existat. La fel stau lucrurile și în privința filozofilor: de la unii ne-au parvenit teoriile de care ne ocupăm, dar aceștia nu ar fi ajuns la ele dacă înaintea lor nu ar fi existat alți filozofi, de la care să primească impulsul cercetării. [...] Așa cum cauza care face lucrurile să fie este și sursa adevărului lor, și cum principiul unei ființe trebuie să continue să-i fie principiu în orice moment al existenței sale, fiecare lucru are parte de adevăr în același fel în care are parte de ființare."[20]

Argumentul lui Aristotel este complex: el combină o teorie privitoare la relația dintre ființare și

adevăr cu o alta, referitoare la relația dintre succesiunea contribuțiilor și obținerea adevărului prin însumarea lor: a celor adevărate prin adevărul lor, a celor false prin lecția falsității lor. La Aristotel, deși adevărul rezultă din mobilizarea tuturor contribuțiilor (pentru că este rezultatul succesiunii tuturor celor care au gândit un subiect dat), el este consecința metafizică a faptului că există o corelație între continuitatea principiului care animă o ființă (căreia îi corespunde succesiunea fizică a filozofilor care au adus contribuții) și adevărul ei (căruia îi corespunde obținerea adevărului prin mobilizarea tuturor contribuțiilor acestora).

Pentru discuția noastră, importantă nu este rațiunea metafizică, ci principiul care face posibilă fructificarea contribuțiilor de valoare inegală. Iar acesta, după Aristotel, e foarte simplu: succesiunea neîntreruptă a înnădirii contribuțiilor, într-o țesătură *care se ține*, formată din firele contribuțiilor individuale ale tuturor gânditorilor, deopotrivă ale celor care au nimerit adevărul, cât și ale celor care, vizându-l cu aceeași onestitate ca primii, l-au ratat. Cei care ratează ne învață ce anume trebuie să evităm și cum, iar cei care nimeresc ne arată pe unde trebuie să pășim și cât de departe.

De ce acest principiu, al succesiunii neîntrerupte, nu funcționează în cazul mediului cultural românesc? Sau poate funcționează (în cazul operelor literare, de pildă), dar nu în domeniul ideilor filozofice? Am putea spune, metaforic vorbind, că mediul capabil să asigure schimburile susținute de idei este, la noi,

asemenea „maionezei tăiate"[21]. Deși această imagine descrie foarte bine situația din teren, trebuie să încercăm să pătrundem dincolo de ea, deoarece o imagine nu este niciodată o explicație.

Putem găsi situației românești de *non sequitur* o utilă analogie din istoria științelor. Toată lumea a auzit de cei doi sau trei matematicieni de geniu pe care i-a dat în Evul Mediu (european) subcontinentul indian. Și toată lumea știe că ei nu au făcut școală și că opera lor ar fi rămas pe veci îngropată dacă, pornind de la dezvoltările matematicii occidentale, istoria științei nu i-ar fi recuperat, la multe secole de la moartea lor, ca precursori necunoscuți. Nimeni nu le-a negat acestor matematicieni geniul și nimănui nu i-ar trece prin gând să conteste valoarea excepțională a culturii indiene. De ce nu au avut, atunci, posteritatea pe care ar fi meritat-o? Cum problema nu poate fi localizată nici în mediocritatea culturii indiene în general, nici în precaritatea individuală a creatorului, înseamnă că problema trebuie situată la nivelul acelui tip special de cultură numit cultură matematică.[22] Simplu spus, situația indiană de *non sequitur* a apărut deoarece marea cultură indiană tradițională nu dezvoltase în sânul ei o subsecție numită cultură matematică. Pentru metafizică, cultura indiană atinsese maturitatea – dovadă coerența școlilor indiene de gândire și unitatea practicilor yoga, manifestată dincolo de succesiunea și adversitatea dintre ele. Cultura matematică însă nu a atins aceeași maturitate niciodată înaintea intrării Indiei în modernitate.

Am luat exemplul culturii matematice, deoarece cazul științelor este întotdeauna mai ușor de tratat: în cuprinsul lor ori cu referire la ele, totul apare cu mai mare claritate și într-un mod mai ușor de surprins. Situația de *non sequitur* ilustrată de cultura indiană în cazul matematicienilor indieni de geniu sugerează că discuția noastră trebuie să aibă în vedere distincția între cultura înțeleasă în sens general și cultura înțeleasă în sens special, ca o cultură de specialitate. Ideile, potrivit acestei deosebiri, trebuie și ele înțelese în cel puțin două feluri: ca idei generale și ca idei specializate. Coeziunea culturii în sens larg este asigurată de circulația ideilor generale. Pentru a rezista față de mediul cultural general, o cultură de specialitate trebuie să combine un anumit grad de autonomizare a ideilor de specialitate (față de ideile generale, din care provin), cu capacitatea acestora de a forma un circuit autonom, în cadrul global oferit de funcționarea culturii generale.

Acum, din numeroasele istorii ale științei care ne stau la dispoziție, se poate desprinde imediat un model a ceea ce înseamnă existența și funcționarea unei culturi de specialitate. Or, primul fapt fundamental privește *natura* culturilor de specialitate: orice cultură de specialitate este echivalentă cu existența unei *tradiții de cercetare*, deopotrivă specifică (față de mediul cultural general), comună (între toți cei care se ocupă de obiectul care o individualizează) și unanim recunoscută (atât de cercetători, cât și de laici). Al doilea privește *condițiile de existență*. Pentru ca o

cultură de specialitate să existe, subziste și reziste, trebuie ca în interiorul unei culturi în sens larg să existe oameni capabili nu numai să emită idei specializate originale și viguros articulate, ci și oameni capabili să se raporteze la ele în mod competent. Toți acești oameni trebuie să admită anumite standarde ale comunicării și evaluării; și trebuie să se raporteze în mod constant la rezultatele obținute de colegii lor de domeniu (care constituie, în timp, tradiția disciplinei). Numărul celor care participă la acest circuit al schimbului de idei trebuie să fie suficient de mare, astfel încât schimburile să nu fie dominate de considerente personale, așa cum se întâmplă între oamenii care se cunosc între ei, ci, așa cum se întâmplă în relațiile interpersonale, dominate de rigorile etichetei, să fie reglementate de niște proceduri impersonale, criticabile, raționale și consensuale. La aceste proceduri de evaluare, critică, respingere și validare trebuie, din motive raționale (și nu exterioare domeniului), să adere toți participanții implicați în schimbul de idei, iar cei care refuză să o facă să se auto-descalifice nu pentru că au fost excluși printr-un decret de excludere (caz de control autoritar al schimbului), ci prin lovirea cu nulitate a contribuțiilor lor, ca urmare a irelevanței lor pentru dezbaterea competentă. În termenii lui Șora, schimbul de idei trebuie să fie un „dialog generalizat"[23], „controlat" numai de propria sa existență, și nu un monolog unidirecționat, controlat de bunul plac al unei voințe individuale (oricare ar fi aceasta: nici măcar dacă ar fi inteligența cu cea mai mare competență la un

moment dat, această situație nu ar fi de dorit). Altfel spus, participanții la schimbul de idei nu trebuie să fie doar numeroși, trebuie să fie și independenți unii de alții.

E limpede că ansamblul condițiilor care fac posibilă existența unei culturi de specialitate formează ceea ce în economie se cheamă, funcțional vorbind, o piață liberă – cu mențiunea că obiectele schimbate într-o cultură de specialitate sunt idei, iar criteriul de validare nu este prețul (respectiv profitul), așa cum este acesta stabilit prin procesul de vânzare–cumpărare, ci constă în satisfacerea standardelor critice de validare. Piața de idei nu este o piață comercială și, de aceea, succesul comercial, pentru un produs cultural, nu este deloc echivalent cu valoarea lui culturală. Succesul comercial poate însoți valoarea culturală, dar nu este niciodată baza ei și nu o determină. O poate pune în lumină, dar nu o poate nici confirma, nici infirma.

În concluzie, ceea ce i-a privat pe cei doi sau trei matematicieni indieni de geniu de o posteritate fructuoasă a fost absența din cultura indiană tradițională a unei culturi matematice de specialitate. Contribuțiile lor nu au produs nici un efect notabil, deoarece cultura indiană tradițională nu a cunoscut procesul de profesionalizare a ideilor matematice în cadrul unei tradiții de cercetare autonome, acestea rămânând să plutească de colo-colo în chip de simple idei generale, lipindu-se când și când de un domeniu sau altul al culturii, fără adăpost instituțional

și fără protecție profesională. Neputându-se constitui într-o tradiție de cercetare, posteritatea lor specifică, pur și simplu, nu a existat – în ciuda faptului că ideile erau remarcabile.

E un fapt de observație că ideile specializate (măcar unele dintre ele) se pot naște oriunde și în orice condiții (Homer, de pildă, e plin de idei care ulterior au fost preluate de cercetarea medicală grecească). Dar ele nu pot trăi și supraviețui ca idei specializate decât în anumite condiții: și anume dacă sunt evaluate la nivelul unei piețe specifice de idei și dacă își pot găsi adăpost într-o tradiție specifică de cercetare, care să le transmită mai departe, valoric încadrate.

Fie că vorbim de idei generale, fie că ne referim la idei de specialitate, putem spune că ideile încolțesc și dau rod numai acolo unde există un pământ fertil. Acest pământ roditor nu este niciodată o altă idee *solitară*, ci un ansamblu suficient de complex de multe alte idei *solidare* – ceea ce am numit o piață a ideilor. Ideile înfloresc numai dacă sunt continuu schimbate la nivelul pieței lor specifice de evaluare, critică, respingere și validare. Ideile trăiesc numai *în*, *prin* și *pe* piața ideilor.

Prima încercare de răspuns

Să recapitulăm. Am plecat de la întrebarea formulată de Gabriel Liiceanu: de ce, având filozofi, nu avem și o istorie a filozofiei românești? Am constatat că răspunsul trebuie să poată explica acel

„nu trece mai departe“ (*non sequitur*) care interzice gândului valoros să aibă o recepție și o posteritate adecvate și care face ca ideile filozofice să nu formeze, la noi, o țesătură trainică, ci să rămână, ca rupturile din ea, izolate. Iar rezultatul la care am ajuns este acela că anomalia de *non sequitur* apare, la noi, din cauza unei triple lipse: culturii noastre, înțelese în modul cel mai general, îi lipsește o piață a ideilor[24]; îi lipsește o deosebire funcțională între idei generale și idei speciale; îi lipsesc tradițiile de cercetare viabile, născute spontan și consolidate prin succese proprii.

V

Piața ideilor

Rezultatul la care am ajuns nu e banal. Dacă filozofia românească nu ilustrează principiul succesiunii neîntrerupte, ci, dimpotrivă, exemplifică anomalia de *non sequitur* este pentru că în cultura noastră (i) nu s-a auto-constituit o piață a ideilor filozofice, (ii) ideile specializate nu s-au autonomizat îndeajuns față de ideile generale, iar (iii) investigația filozofică nu și-a articulat o tradiție proprie de cercetare. În continuare, întrebarea este – de ce? De ce cultura noastră nu s-a articulat sub forma unei piețe a ideilor (de orice tip), așa cum s-a întâmplat în majoritatea culturilor occidentale? De ce cultura noastră păstrează în indistincție „înnăscută" ideile generale și ideile specializate (de orice fel), în timp ce deosebirea lor este operată spontan în toate culturile cu care cultura noastră emulează? De ce culturile de specialitate nu s-au format, în sânul culturii noastre, ca tradiții de cercetare independente, capabile să producă, omologheze și impună oriunde în lume originalitatea ivită în interiorul ei? Răspunsul la aceste întrebări implică desfășurarea unui raționament

complex, în care argumentul logic ori structural se va împleti cu reconstrucția istorică ideală. Voi începe cu întâia noastră precaritate – lipsa unei piețe a ideilor.

Să examinăm, în acest scop, trăsăturile schimburilor de idei filozofice în perioada de dinainte de instaurarea comunismului, când schimburile de idei avuseseră șansa *obiectivă* de a se apropia cel mai mult de normalitate (șansă care, în comunism, nu a mai existat).

Situația pieței culturale înainte de comunism

A) Schimbul de idei era exogen. Aproape toată lumea ar fi fost de acord, *și atunci*, că schimburile intelectuale care contează cu adevărat, științific vorbind, sunt cele orientate spre piața de idei occidentală.[25] Deși în interiorul culturii românești erau activi în perioada interbelică specialiști recunoscuți (mulți dintre ei lucrând în universități, unii ca academicieni, având și sprijinul structurilor de cercetare ale Academiei), iar unii dintre ei erau cu adevărat remarcabili chiar și din perspectiva noastră, de azi, sentimentul general *și pe atunci* era că adevărata știință și adevăratele standarde de excelență sunt produse, întreținute și observate de o altă piață a ideilor decât cea internă.[26] Într-un articol publicat în 1921 și intitulat chiar „Filosofia românească", Nae Ionescu constata că „noi glosăm pe ideile altora", ceea ce confirma și Rădulescu-Motru în *Mărturisirile* sale, referindu-se însă *doar* la intervalul de până la 1918. În 1997, Ștefan Afloroaei, care a adunat aceste

remarce în cartea sa *Cum este posibilă filosofia în estul Europei?*, conchide că „această situație s-a prelungit până târziu de tot fie că este vorba de metafizică și antropologie, fie de epistemologie și filosofia științei"[27].

B) Schimbul de idei era încremenit, iar referințele erau defazate. Odată întorși de la studiile lor occidentale, specialiștii noștri încremeneau cu informația și cunoștințele lor la nivelul epocii în care își completaseră instrucția de bază ori își trecuseră doctoratul. Rupți atât de mediul stimulativ al pieței de idei occidentale, cât și de logica prin care, acolo, orice *cursus studiorum* instituțional e corelat cu dinamica internă a pieței ideilor de specialitate, specialiștii noștri nu mai participau la viața dinamică a ideilor specifice domeniului în care se antrenaseră să devină competitivi. Deveneau, cei mai talentați, vedete locale. Unii (nu cei mai răi) practicau un soi de sultanat profesional, bazat pe întreținerea unei camarile academice (nu neapărat de proastă calitate), în care accesul era condiționat, dacă nu direct de lingușiri, măcar de un anume servilism intelectual (academic spus: trebuiau să se încadreze în paradigma de cercetare a profesorului). Atunci când dobândeau poziții cheie în instituția culturală românească (fapt înlesnit de centralismul endemic al statului român), ei înșiși și camarila aveau un efect dezastruos asupra promovării ideilor noi, a criticii, a înnoirii domeniului prin acceptarea informației la zi ori a unor puncte de vedere diferite. Atmosfera intelectuală stagna, sufocând inițiativele

și descurajând talentele tinere, care aveau de ales între a deveni clienți obedienți ai sultanilor intelectuali ori, în caz de insubordonare, a fi eliminați din viața universitară, academică ori chiar culturală. Închistarea schimbului de idei penaliza critica și premia adaptarea servilă. Defazarea referințelor făcea improbabilă sincronizarea și inevitabil minoratul, cultura noastră adâncindu-se în fatalitatea de a fi mereu la remorca altora. Și închistarea, și defazarea descurajau atât originalitatea în raport cu ideile occidentale, cât și împământenirea unor standarde obiective de testare, evaluare și impunere a originalității, când era cazul, și de raportare critică la orice tip de afirmație, când era vorba de simple contribuții.

c) Dependența și vasalitatea. Bergson spunea, cu privire la filozofia lui Spinoza, că dacă Spinoza ar fi trăit înaintea lui Descartes ar fi scris altfel – dar că, în mod sigur, orice ar fi scris și oricine l-ar fi influențat, am fi avut oricum spinozismul. Este ceea ce nu se poate spune despre majoritatea contribuțiilor filozofice românești. Ele sunt în prea mare măsură rezultatul conjuncturii, pentru ca succesiunea lor să poată forma un „sistem ordonat și continuu". O trăsătură frapantă a mediului românesc de idei ține de relația de dependență care se stabilește între ideile specialistului român și mediul filozofic ori științific de formare. Este o relație de dependență care creează un minorat (căci rațiunea proprie nu este folosită potrivit îndemnului kantian: *Sapere aude!*), chiar și atunci (ori mai ales atunci) când avem de-a face cu creatori – în fond, este o

relație de vasalitate mentală, care nu e deloc o formă mai specială a discipolatului. Mulți filozofi universitari români erau din școala cui se întâmplase să le fie profesor acolo unde și-au făcut studiile. De pildă, Rădulescu Motru era un adept convins al lui Wilhelm Wundt[28], iar Mircea Florian s-a considerat până la sfârșitul vieții un discipol al lui Johannes Rehmke. Alții rămâneau indelebil marcați de mediul cultural și presupozițiile teoretice ale curentelor de idei la modă în țara în care s-au format, pe care nu le-au mai putut depăși, chiar dacă intrau în contradicție cu convingerile lor asumate: liberalismul lui Ștefan Zeletin, de exemplu, pare socialism nu pentru că ar fi fost *în fond* socialism[29], ci pentru că este un liberalism distorsionat de cadrele constrângătoare ale Școlii istorice germane, care nu era liberală.[30] Exemplele pot fi înmulțite.

Faptul acestei vasalități este în sine uimitor, dacă ne gândim că, de multe ori, alegerea centrului de studii era pur conjuncturală, depinzând de veniturile disponibile, de relațiile mobilizate, de sursa bursei ori de alte oportunități. Mai mult, odată reveniți în țară, prin atitudinea lor, unii dintre cei mai fermi stăpânitori ai disciplinei domeniului lor s-au auto-situat la capătul unei ramuri de dezvoltare și nu la originea unor orientări noi. Cu un umor involuntar, Mircea Florian își mărturisea nedumerirea că, deși a avut ambiția de a fi și de a rămâne un rehmkeian, ideile pe care le-a dezvoltat spre sfârșitul vieții sale, în cea mai originală lucrare a sa, *Recesivitatea ca structură a lumii*, „nu se întâlnesc în opera

lui Rehmke și nu [știe] dacă ele ar fi câștigat aprobarea lui"[31]. Dependență și minorat, chiar și la cei mai buni; vasalitate intelectuală, la cei mai puțin înzestrați.

D) Culturalismul. Un alt efect al ruperii de cadrul stimulativ al mediului occidental de formare rezulta din confruntarea celui reîntors în țară cu realitățile instituționale locale. În țară, ideile discursului specializat se vedeau vrând nevrând integrate unui nivel al discuției *culturalizant*, de ordin „inferior", deoarece era liber de constrângerile pretinse de standardele profesionale ale domeniului.[32] Astfel, Constantin Rădulescu Motru, care avea despre sine percepția clară că este un neokantian din școala lui Wilhelm Wundt, publica în 1912 o carte cu titlul *Elemente de metafizică pe baza filosofiei kantiene* (ediția definitivă: 1928), care, așa cum a arătat de curând Mircea Flonta[33], iese în mod clar din cadrele criticismului kantian, prin pretenția de a fundamenta științific o metafizică inductivă. Ei bine, deși „Motru nu a fost un kantian, nici chiar în sensul cel mai liberal al termenului" (Flonta), comunitatea filozofică românească nu a reacționat (până la articolul lui M. Flonta citat mai sus) în nici un fel la impropriietatea pretenției sale.

Un argument similar poate fi adus și din mediul disciplinelor științifice. Bunăoară, Emanoil Bacaloglu, care, după studii fizice și matematice strălucite, dublate de o interesantă carieră originală în Germania[34], se întoarce în țară pentru a ilustra o catedră de fizică (ceea ce este meritoriu) și a susține conferințe de popularizare cu conținut modest[35] (ceea ce

este banal). Situația se repetă în interbelic pentru multe nume, care, pentru noi, rămân încă foarte interesante.

Ipoteza cea mai plauzibilă este că scăderea competitivității profesionale a reveniților în țară trebuie legată de faptul că, în mediul cultural autohton, acțiunea lor profesională nu s-a mai putut dezvolta într-un context constrângător propriu, ci în contexte improprii, relaxate, puternic impregnate de alte orizonturi de cunoaștere, de regulă culturale și politice. Ideile generale, în spațiul nostru public, au fost întotdeauna abundente; ideile specializate însă au pătruns în spațiul public numai în măsura în care s-au prezentat sub forma ideilor generale.

Importante, pentru discuția noastră, sunt standardele de evaluare. Or, în funcție de materia evaluată, ele diferă radical. Pentru ideile generale, standardul este cultural: în cel mai elaborat caz, standardul este estetic, iar formalizarea cea mai precisă conduce la formularea judecăților de gust. Pentru ideile specializate, standardul este disciplinar: în cel mai relaxat caz, acest standard este logica, iar formalizarea minimală, necesară înjghebării unui schimb normal de idei specializate, constă în formularea judecăților bazate pe argument și pe construcția unor raționamente constrângătoare. Mediul natural al ideilor generale este cultura generală; mediul natural al ideilor speciale este cultura de specialitate. Deosebirea conceptuală între cele două medii nu implică nici că ele *sunt* separate în realitate, nici că

ele ar *trebui* să fie. Dimpotrivă, teza mea (pe care o voi dezvolta în capitolul IX, „Un model al culturii bine rânduite") este că sănătatea unei culturi stă sau cade împreună cu relația de colaborare care se stabilește între cultura generală și culturile de specialitate – și anume, depinde de capacitatea culturii generale de a oferi un suport durabil și fertil culturilor de specialitate, cărora să le fie în același timp cadru, adăpost și oglindă. Deocamdată, să remarcăm că modelul cultural românesc este bazat pe separarea și non-comunicarea dintre cultura generală și culturile de specialitate și că, în ce privește relația cu spațiul public, *tot* spațiul public este ocupat, la noi, de mediul culturii generale, care este cultura *tout court*. Acesta este un fapt.

Prin urmare, contextul care le lipsea unor Bacaloglu *et alii* era schimbul profesional de idei specializate, în timp ce contextul care le prisosea era cel al culturii generale. Motivul real al declasării profesionale ținea de faptul că mediul cultural românesc, din punctul de vedere al criteriilor de performanță cerute de o dezbatere de idei, era unul pur și simplu nepotrivit. Motivul? Tot ce era cultură era numai cultură generală, iar tot ce era idee era doar idee generală.

Situația normală

Ca să înțelegem cum ar trebui să arate o piață a ideilor, indiferent că este una a ideilor generale ori a ideilor speciale, să ne întoarcem o clipă la citatul din cartea a doua, α, a *Metafizicii* lui Aristotel. Din

el putem degaja trăsăturile semnificative ale succesiunii neîntrerupte și ordonate. Prima trăsătură semnificativă este însăși existența unei succesiuni, a unor fire neîntrerupte ale elaborării și transmiterii cunoașterii. Dacă aceste fire sunt întrerupte și lipsite de trăinicie, nici o țesătură a cunoașterii nu se poate țese. A doua trăsătură semnificativă este că fiecare contribuție trebuie considerată importantă, chiar dacă nu este în întregime adevărată, ci este parțial adevărată, parțial falsă ori cu totul falsă. În același timp (lucru foarte important), cunoașterea rezultă nu din însumarea paratactică a contribuțiilor individuale, ci din raportarea succesivă a tuturor la fiecare – prin urmare, în elaborarea cunoașterii elementele decisive sunt evaluarea critică, preluarea critică, transmiterea creatoare ș.a.m.d. A treia trăsătură, și ea foarte importantă, poate fi dedusă speculativ din afirmația lui Aristotel potrivit căreia „după cum fiecare are parte de ființare, tot așa are parte și de adevăr"[36]. Ideea este că nu se poate ajunge la adevăr dacă nu există o continuitate a principiului care asigură ființarea. În termenii discuției noastre, dacă nu există o succesiune neîntreruptă și ordonată a celor care contribuie la adevăr, adevărul nu poate fi atins prin mobilizarea tuturor contribuțiilor acestora – tot așa cum, dacă nu există o continuitate a principiului care animă o ființă, ființa aceea, pur și simplu, nu poate avea existență.

Traduse într-un limbaj comunicațional, aceste trăsături exprimă condițiile de constituire ale oricărei veritabile piețe a schimbului fertil de idei (vom re-

marca de îndată, comparând, că ele sunt la antipodul trăsăturilor cu ajutorul cărora am caracterizat mai sus situația pieței culturale românești). Și anume, pentru ca în genere o piață de idei să existe, schimburile de idei trebuie să îndeplinească câteva condiții minimale, pe care le voi enumera în continuare sub forma unor criterii obligatorii.

α) Criteriul continuității schimburilor. Dacă nu există continuitate, nu se poate ordona nimic și, atunci, nimic nu poate contribui la nimic.

β) Criteriul obiectivității schimburilor. Dacă raporturile stabilite între participanții la schimbul de idei nu se supun unor standarde acceptate în mod public și consensual de toată lumea interesată, atunci comunicarea este arbitrară, iar ceea ce ajunge să fie împărtășit în comun nu este decât în mod întâmplător ceea ce fusese comunicat. Fără standarde recunoscute public, cuminecarea este doar accidental comunicare. Altfel spus, pentru ca obiectivitatea transmiterii să fie cu putință, condiția de comunicabilitate trebuie să coincidă cu criteriul de „standardizare" rațională a ceea ce este transmis.

γ) Criteriul libertății schimburilor. Dacă raporturile stabilite între participanții la schimbul de idei sunt determinate de constrângeri exterioare regulilor schimbului (standardele raționale de comunicare), atunci distorsiunea contribuției se transmite ca o distorsiune a succesiunii. În loc să propage adevărul, continuitatea propagă falsificarea. Ca să nu se transforme într-un instrument al falsificării, *criteriul continuității* (principiul succesiunii neîntrerupte)

și *criteriul obiectivității* (principiul existenței publice a standardelor consensual recunoscute) trebuie să fie însoțite de un *criteriu al libertății*. Nu sunt admise nici distorsionările active (propaganda), nici distorsionările pasive (cenzura). Iar absența spiritului critic trebuie văzută ca o formă a privării de libertate.

δ) Criteriul impredictibilității. Dacă raporturile stabilite între participanții la schimbul de idei pot fi modificate după plac de unii dintre participanții la schimb, chiar dacă criteriile (β) și (γ) se păstrează, atunci schimbul de idei este distorsionat prin faptul că devine previzibil și își pierde, din acest motiv, capacitatea de a mai capta în mod spontan noutatea răspândită în piață. Altfel spus, schimbul poate fi predictibil local, dar trebuie să fie absolut imprevizibil global. Prin definiție, participanții grupați într-o comunitate de interese (cognitive ori nu) formează un centru. Criteriul impredictibilității este echivalent cu afirmația că nu există piață cu un singur centru. Într-adevăr, schimburile își mențin caracterul de piață numai în măsura în care nu există un centru unic, care să domine toate schimburile, ori mai multe, dar dependente între ele. În plus, numai când există mai mulți centri (al căror număr trebuie să fie suficient de mare), producerea schimbului de idei se desfășoară în așa fel încât consecventul nu mai poate fi integral explicat prin antecedent și, deci, existând un spor de cunoaștere, numai atunci rezultatul schimburilor rămâne impredictibil.

ε) Criteriul masei critice. Dacă numărul participanților la schimbul de idei – sau numărul de centri, când participanții la schimburi sunt grupați în centri – nu este suficient de mare, atunci criteriile enunțate mai sus nu pot fi îndeplinite, nici fiecare în parte, nici toate la un loc. Criteriul continuității nu are sens pentru doi sau trei, ci pentru o mulțime. Criteriul impredictibilității nu are sens pentru doi sau trei, ci pentru o mulțime. Criteriul obiectivității nu are sens pentru doi sau trei, ci pentru o comunitate pentru care putem vorbi de existența unui spațiu public. Singur criteriul libertății are sens pentru oricât de puțini, dar valoarea lui, drept criteriu pentru definirea pieței de idei, are sens numai în combinație cu celelalte criterii, care, toate, depind de realizarea criteriului masei critice.

Aceste cinci criterii fac sistem. Ele sunt transcendentale nu numai în raport cu existența unei piețe de idei, ci și cu declanșarea mecanismului care îi asigură fertilitatea cognitivă. Orice cultură vie este un organism care funcționează ca o piață de idei. Dacă ideile sunt generale, cultura este generală; dacă ideile sunt speciale, cultura este de specialitate. Cultura și piața de idei sunt, pentru organismul uman, în același raport în care se află corpul și sistemul sangvin/nervos.

O comparație

Acum, dacă citim cele cinci criterii ale pieței ideale de idei în oglinda trăsăturilor pe care le-am găsit

ca fiind definitorii pentru schimbul de idei antebelic (vezi pp. 37–41), obținem următoarea descriere a situației românești.

Criteriul continuității schimburilor (α) era satisfăcut de ideile generale și nesatisfăcut de ideile specializate. Dintre ideile generale, criteriul se aplica, firește, numai acelora care aveau curs în cultura generală a vremii. Ca să aflăm care, trebuie să investigăm structura culturii generale antebelice.

Criteriul obiectivității schimburilor (β) și criteriul libertății (γ) pretind ca instituția culturală să nu fie controlată de reguli exogene. Or, atâta timp cât schimbul de idei antebelic era exogen (A) și vasal (C), standardele nu doar că nu erau interne, dar nici măcar nu erau interiorizate, iar dificultatea ținea de crearea unui spațiu public obiectiv pentru schimbul de idei. Criteriile (β) și (γ) combinate afirmă că schimbul de idei trebuie să fie cu necesitate public. Altfel spus, schimbul trebuie efectuat potrivit unor standarde la care să adere liber toți participanții la piața ideilor. Ceea ce revine la a stipula condiția ca discursul să fie preponderent argumentativ și numai auxiliar retoric, deoarece numai în acest mod argumentele se pot referi doar la idei și pot face abstracție de oamenii care le exprimă. Această condiție este esențială, deoarece ea departajează mediul culturii generale, unde ideile *nu pot* fi despărțite de persoane, de mediul culturilor de specialitate, unde ideile *trebuie* să fie despărțite de persoane. În plus, discursul personalizat deosebește ideile generale de cele speciale, stabilindu-le un regim diferit de funcționare: ultimele, fiind reducția tehnică a primelor,

își păstrează specificul numai atâta timp cât evoluează într-un mediu de standarde constrângătoare.

Trăsătura (D), pe care am numit-o „Culturalism", consemnează tocmai incapacitatea mediului cultural românesc de a păstra specificul tehnic al ideilor speciale: în momentul în care sunt lăsate să funcționeze liber în mediul nostru cultural, ideile speciale își reiau chipul de idei generale și evoluează mai departe potrivit acestui statut, tipic culturilor generale, în care argumentele sunt mai degrabă stări de conștiință, decât argumente, iar judecățile speciale tind să se transforme, toate, în judecăți estetice de gust. În bine și în rău, persoana dă măsura oricărei judecăți. Ceea ce înseamnă că, în regimul culturii generale, nici un argument nu poate depăși cu totul argumentul *ad hominem* – dar nu din viciu ori răutate, ci pentru că, în registrul ideilor generale, toate argumentele formulabile rămân impregnate cu referința umanistă la persoană.

În fine, criteriul (ε) pretinde ca numărul celor care schimbă idei și lucrează unul în continuarea muncii celuilalt să fie suficient de mare, să depășească o anumită valoare critică (imposibil de precizat *a priori* cât de mare), care, așa cum se întâmplă cu masa critică la încărcăturile destinate fisiunii nucleare, să asigure auto-întreținerea schimbului de idei, prin propagarea impredictibilă a reacției (criteriul (δ)). Or, la noi, schimbul de idei profesionalizat a fost întotdeauna apanajul câtorva, niciodată suficient de mulți. Nu din motive elitiste, ci prin forța lucrurilor (ilustrată de proverbul sarcastic: „Țară mică, valori

multe"), specialiştii unui domeniu nu depăşesc numeric pragul critic de la care începând opiniile emise să se poată dezvolta în avalanşă, iar activitatea mediului intelectual să devină atât de bogată, încât să poată funcţiona într-un regim de auto-întreţinere. Bunăoară, cu excepţii care ţin de criteriul exprimării publice, toţi cunoscătorii de Kant din România se cunosc între ei, toţi cunoscătorii de Heidegger sunt prieteni, iar toţi practicanţii filozofiei analitice sunt de acord că este pierdere de vreme să vrei să scoţi o revistă de filozofie analitică în România. La noi, toţi oamenii care au o idee cât de cât competentă asupra unui domeniu dat se cunosc aproape întotdeauna între ei. Potrivit paradoxului soritului, numărul celor care au preocupări comune şi au competenţe rezonabile nu a devenit niciodată, în România, suficient de mare pentru a forma o „grămadă". Astfel, mediul intelectual românesc de specialitate nu îndeplineşte criteriul „masei critice" (criteriul (ε)). Acest criteriu este îndeplinit numai de cei, foarte numeroşi în România de totdeauna, care formează categoria publicului general cultivat – publicul căruia Mircea Eliade îi adresa, şi în exil fiind[37], adică într-un mediu cultural care, spre deosebire de cel românesc, nu este *deloc* dominat de modelul culturii generale, cărţile sale de specialitate (aparent, o *contradictio in subiecto*[38]).

Concluzia comparării celor două serii de criterii este limpede: (i) mediul cultural românesc este dominat autoritar de modelul culturii generale; (ii) ca piaţă a ideilor generale, cultura noastră este slab structurată; (iii) ca piaţă a ideilor speciale, ea este instabil

ori deloc structurată; (iv) în mediul cultural românesc, tendința culturilor de specialitate este fie să dispară prin sufocare, fie să se dizolve prin „culturalism" – în ce? – în cultura generală din care culturile noastre de specialitate nu s-au autonomizat prin evoluție organică (cum s-a întâmplat în Occident), ci în care au fost implantate (nu plantate!) prin import, potrivit logicii formelor fără fond (care este logica modernizării forțate)[39]. În rezumat, dacă la noi există schimb de idei, acelea sunt în cel mai bun caz idei generale, iar dacă există o viață a culturii, aceasta este a culturii generale.

A doua încercare de răspuns

Am ajuns, în acest stadiu al discuției, la următorul rezultat. Întrebarea de la care am pornit era „De ce, având filozofi, nu avem o istorie a filozofiei românești?", iar răspunsurile, pas cu pas, au fost: pentru că funcționarea mediului cultural românesc se blochează în anomalia de *non sequitur*; pentru că schimburile care asigură vitalitatea oricărei culturi nu sunt, la noi, nici sistematice, nici ordonate, nici continue; pentru că la noi ideile speciale rămân idei generale; pentru că la noi cultura specială rămâne tot cultură generală; în fond, pentru că la noi singurele condiții de normalitate sunt întrunite de cultura generală, iar predominanța ei dizolvă sistematic orice înjghebare de cultură specială.

Noi nu avem o istorie a filozofiei românești pentru că mediul cultural românesc nu a îndeplinit până

acum, simultan, condițiile *sine qua non* de existență, auto-întreținere și fertilitate cognitivă pe care le pretinde o adevărată piață de idei: altfel spus, ca schimburile intelectuale să fie continue, să se supună unor standarde publice, să fie libere, să fie impredictibile, iar densitatea lor să atingă o masă critică. Nu avem o istorie a filozofiei românești, deoarece mediul cultural românesc nu s-a auto-organizat sub forma unei piețe a ideilor speciale, iar piața ideilor generale, câtă a fost, a funcționat într-un regim de hegemonie a culturii generale.

Cum s-a ajuns, deci, la o hegemonie a culturii generale?

VI
Imperialismul culturii generale

Modelul formativ al oricărei culturi este idealul omului cultivat. În cultura română idealul omului cultivat a fost întotdeauna dat de omul care posedă o întinsă cultură generală, de care poate dispune, conversațional și în scris, cu eleganță și spirit. Legată, în secolul al XIX-lea, de impunerea intelectualului umanist ca model cultural central[40], excelența formativă a culturii generale a rămas până azi trăsătura cea mai frapantă a tipului intelectual *de calitate* produs în România. Dacă ne gândim la declinul progresiv al prestigiului culturii generale în țările postindustriale (după 1960), declin solidar cu izolarea noțiunii de *high culture* în sferele din ce în ce mai separate de publicul larg ale specialiștilor și cunoscătorilor, România a rămas și azi un paradis al culturii generale: la noi, categoria de „public larg cultivat“ este încă o realitate. În interiorul acesteia, comportamentul intelectual este condiționat de un respect cvasi-religios pentru cultura serioasă, de capacitatea de a manevra cu dezinvoltură datele câtorva domenii ale culturii și este marcat de o curiozitate inchizitivă și achizitivă mereu vie față de mai multe domenii ale

cunoașterii, nu neapărat conectate cu profesiunea de bază. A avea interese cognitive și față de alte domenii decât profesiunea de bază continuă să fie, la noi, un semn de bună-creștere intelectuală. Dimpotrivă, a fi *doar* specialist, deși te califică profesional (evident), nu te califică pentru audiența publică.

Iată, în acest sens, o prețioasă mărturie a lui Ion Vianu despre specificul intelectualilor din estul Europei: „Când am venit, mai târziu, în Occident, am fost destul de mirat constatând cât de relativă era «cultura generală» a intelectualului european. Aici [...] era promovată o specializare care nu numai că nu presupunea orizontul larg dar, într-un anume fel îl excludea. [...]. Dimpotrivă, postura în care apăream noi, cei veniți din Orient [...] trezea o anumită admirație, ba chiar invidie, dar amestecată cu ironie; pentru aceia care se mirau atât de politicos câte știm și cum le știm, cunoștințele noastre păreau ușor inutile, lipsite de valoare practică. Am început atunci să-mi dau seama că, pe vremuri, se întâlnise în Răsărit un tip omenesc acum în dispariție în Apus, dar acolo mai adăsta tipul eruditului greco-bizantin pentru care cultura umanistă era un singur mare domeniu care trebuia stăpânit în totalitatea lui."[41] Cum s-a ajuns, la noi, ca acest tip intelectual să devină dominant?

Impunerea modelului unic al culturii generale: secolul XIX

Prestigiul imperial al culturii generale datează, la noi, din secolul al XIX-lea și decurge (a) din modul

în care s-a format, atunci, prima piață internă a schimbului intelectual (vezi Anexa V, considerațiile lui Sorin Antohi privind formarea primei piețe interne a schimbului intelectual); (b) din împrejurarea că purtător al progresului istoric (adică al modernizării) s-a impus atunci, cu autoritate, anume intelectualul umanist; și (c) din faptul că tipul de intelectual capabil să se pronunțe și în alte domenii ale culturii decât cel pretins de profesiunea sa de bază a căpătat un prestigiu nu doar intelectual, ci și social, și politic superior celui la care putea aspira/accede tipul intelectual al specialistului (vezi Anexa VI, Elena Siupiur despre impunerea intelectualului umanist multilateral în secolul al XIX-lea).

Așadar, prima piață internă a schimbului intelectual s-a format, la noi, în jurul intelectualului umanist, care a fost selectat, între alte tipuri de intelectual (tehnic sau artistic), datorită atât capacității sale de a ilustra cu dexteritate mai multe domenii ale culturii, cât și asocierii sale *politice* cu procesul de modernizare. La noi, cei care au creat prima piață a schimburilor intelectuale au fost promotorii, purtătorii și beneficiarii modernizării. Aceștia au unificat lexical limba, au orientat-o spre limba franceză ca sursă de îmbogățire și resursă cultural-științifică standard, au statornicit tipul *lor* ideologic ca *forma mentis* a normalității politice[42], au impus un model de performanță culturală care nu făcea o distincție fermă între profesionalizare/specializare și diverse grade ale amatorismului bine intenționat, în fine, întrucât impulsurile modernizării veneau *în mod*

natural din afară, tot ei au împământenit *ca normă* exogenia și recesivitatea mediului cultural și profesional în raport cu piețele culturale externe.[43]

Din toate aceste motive, și în ciuda eforturilor multor savanți de a crea o piață *internă* a disciplinelor universitare standard (în special spre sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul celui următor), „o mare parte din activitățile intelectuale nu ating în această perioadă profesionalizarea, chiar dacă inițial au această tendință".[44]

Cum s-au petrecut, în fapt, lucrurile? Pentru ca argumentul să reiasă mai clar, am să construiesc, din datele expuse mai sus, o narațiune.

Să ne ducem la începuturile culturii publice românești moderne. La începuturi, există o exclamație a lui Codru Drăgușanu, din 1837, când acesta descinde din Ardeal la București și are imediat senzația că se află în „Babilonul României". El remarcă uimit urâtul amestec al limbilor vorbite aici. Ce însemna această *babilonie*? Însemna, pe de o parte, mulțimea limbilor vorbite în acest oraș cosmopolit, agitat și neașezat, având deja vocația unei *mari* metropole. Mai însemna, pe de altă parte, un lucru asupra căruia ne atrag atenția, în special, istoricii limbii, acela că limba română era, pe atunci, o limbă care suferea de anarhia neologismelor și de faptul că era vorbită *după bunul plac al fiecăruia*.[45] Exagerând, am putea spune că orice act de rostire crea, în acei ani de continuă formare și deformare, un idiom personal.

Era o limbă, în mod radical, nefixată. Între altele, aceasta înseamnă că limba nu putea fi suportul unei

literaturi mature. Nu e necesar să mergem la exemplele unor Mihail Zamphirescu ori George Baronzi pentru a ilustra acest lucru. E suficient să recitim cu un ochi lipsit de îngăduință patriotică corespondența *în limba română* a pașoptiștilor. Când foloseau limba română, proza lor era de necitit. Nu e doar datată, dar pare creația unor inteligențe nefixate. Însă când scriau în limba în care se formaseră și își făcuseră studiile, de regulă franceza, proza lor era fluentă, normală, uneori chiar interesantă. Îți dai seama imediat că ai de-a face cu un om inteligent și care, în plus, culmea, posedă un simț cultivat al limbii. Încât te întrebi – cum e posibil să nu aibă simț al limbii în limba lui maternă și să aibă un bun simț al limbii într-o limbă străină?

Referitor la sintaxa prozei lui Bălcescu, Șerban Cioculescu a făcut cândva observația sagace că sub formele de exprimare românești se ghicește structura sintaxei franceze. Este ca și când inconștientul său formula frazele în franceză, iar conștientul său le traducea în românește. După informația lui Alecsandri, poemul *Cântarea României* a fost compus în limba franceză de Alecu Russo și tradus de Nicolae Bălcescu în românește. Acestor mari patrioți le venea mai ușor să-și exprime patriotismul într-o limbă străină decât în limba lor maternă. Ceea ce sugerează că vârsta culturală *matură* a oamenilor care erau culți pe la jumătatea secolului al XIX-lea, în România, nu era cea a limbii pe care o vorbeau ca limbă maternă, ci aceea a limbii de adopțiune – a limbii în care își făcuseră educația. O generație mai

târziu limba română este deja o limbă în care anarhia neologismelor este stăvilită, împământenirea acestora capătă *stil*, o limbă în care se pot exprima în mod elegant gândurile cele mai culte.

O generație reprezintă puțin timp. Întrebarea e: ce factori instituționali au contribuit la această fixare a limbii? Răspunsul pe care ni-l dau istoricii culturii secolului al XIX-lea românesc este acela că limba a fost fixată, pe de o parte, prin omogenizarea introdusă de sistemul de învățământ, atunci în plină formare, și, pe de altă parte, de acțiunea unui mediu instituțional informal, oarecum „la purtător", care a făcut posibilă și apariția, în spațiul de limbă română, a primei piețe a ideilor intelectuale – e vorba de presa culturală. Or, ce fel de presă era presa culturală care a apărut în secolul al XIX-lea în Principatele Române și care, cu aceleași trăsături, a continuat să fie și mai târziu presa culturală dominantă în România? E plauzibil să caracterizăm această presă prin doi parametri: conținutul articolelor și extracția profesională a celor care le scriau. Articolele se refereau la subiecte din toate domeniile: în foile culturale ale vremii erau abordate subiecte literare, istorice, politice, de drept, apăreau articole de popularizare științifică, de cronică mondenă, articole pe care le-am putea identifica astăzi ca fiind de critică literară, socială, ideologică ori filozofică. Și altele de același fel, până la cuprinderea universală a întregii culturi mari, în sensul canonic de atunci. Este ca și cum presa ar fi dorit să suplinească absența lexicoanelor, enciclopediilor, lucrărilor de referință

printr-o mobilizare permanentă, în pagina cotidiană, a tuturor cunoștințelor care ar fi trebuit să-i fie accesibile cetățeanului pentru a deveni un veritabil om cultivat.

Prin urmare, presa românească se străduia să conțină absolut totul. O devălmășie care, înțeleasă teoretic, exprimă faptul că, în spațiul public, cultura cu trecere la publicul cultivat nu trecuse încă în era diviziunii disciplinare. Nu apăruseră, încă, revistele de specialitate care să individualizeze domeniile de interes și să le profesionalizeze. Și, de aceea, acolo, în presa de cultură generală, se producea de fapt totul. Acest tip de presă a suplinit, la noi, în secolul al XIX-lea, toate rolurile: de popularizare, de informare, de cultură, de știință, de artă, de opinie politică și așa mai departe. Mai trebuie adăugat că această presă era citită de toți oamenii care se voiau cultivați și că toți oamenii care aveau ambiția să își facă un nume în cultură știau că trebuie să contribuie cu articole în paginile ei. Cine era în paginile revistelor de cultură generală exista, cine nu, nu. Ca astăzi, la televiziune. Publicul, la noi, a devenit *public cultivat* prin instituționalizarea culturii generale ca criteriu absolut de performanță intelectuală în spațiul public (vezi Anexa V, „Despre formarea primei piețe interne a schimbului intelectual").

Un efect pervers al acestui fapt a fost „deprofesionalizarea" specialiștilor români afirmați în mediile științifice occidentale. Aceștia, formați într-un mediu care le stimula competența profesională prin exigența, *impusă instituțional,* de a produce rezultate

de specialitate punctuale (bazate deopotrivă pe diviziunea muncii de cercetare și pe cooperarea cu mediul academic de referință), odată ajunși în mediul de cultură generală de acasă, se relaxează până la deprofesionalizare, datorită absenței exigențelor de specialitate specifice. Reiau exemplul lui Bacaloglu. Emanoil Bacaloglu a fost primul fizician român care a publicat articole originale în unele din cele mai prestigioase reviste de specialitate occidentale, iar biografia sa științifică a apărut în *Poggendorffs biographisches Handwörterbuch*. Ceea ce reprezenta o reală consacrare. Cu toate acestea, când se întoarce în țară, dincolo de eminenta sa activitate didactică, mai publică doar articole de popularizare. Cu scopul, firește, de a contribui la ridicarea neamului său din ignoranță. Ceea ce este absolut lăudabil. Cariera sa științifică este însă terminată. Rămâne un personaj important al societății românești, al școlii românești, un eminent formator de viitori specialiști, însă doar atât. Din performant științifică, cariera sa devine general culturală – chiar dacă, evident, exercitată sub forma predării unei discipline științifice specializate. Nivelul performanței fixează statutul activității. Pe Bacaloglu, în țară, nu îl putea stimula decât activitatea didactică și mediul cultural general. Unul specializat științific încă nu exista, iar prestigiul imperial al modelului culturii generale împiedica desprinderea din aceasta a unor ramuri specializate.

Să ne întrebăm, acum, sociologic vorbind, care era extracția disciplinară a autorilor care susțineau prin contribuții presa noastră culturală (vezi Anexa VI,

„Despre impunerea intelectualului umanist și multilateral, în dauna profesionalizării"). După 1830, datorită trecerii intelectualilor în conducerea instituțiilor politico-administrative (proces care ilustrează instituționalizarea culturii și a muncii intelectuale), se poate spune că, în viața noastră publică, dinastiile de boieri au fost treptat înlocuite cu „dinastiile" de intelectuali. Din 3 000 de intelectuali studiați de Elena Siupiur în secolul al XIX-lea (după 1830, de când statistica a putut fi făcută), 30% dețin funcții politice în stat. Din totalul acestora, 70% erau intelectuali de formație umanistă. Proporția covârșitoare de umaniști e foarte semnificativă pentru argumentul meu, deoarece intelectualul de formație umanistă, în secolul al XIX-lea, era, în cele mai multe cazuri, un intelectual de formație generală. Asta înseamnă că tipul de competență pe care îl aducea acest tip de intelectual în spațiul public românesc, abia format atunci, era ceva de ordinul culturii generale.

Între acești intelectuali de formație umanistă, o mare parte aveau la bază dreptul, iar ca profesie avocatura. Ceea ce, spre sfârșitul veacului, a stârnit exasperarea unui Vasile Alecsandri, care se plângea că trăim într-un secol de „avocați și deputați"[46], iar un Ion Ghica constata și el că, la noi, majoritatea actorilor intelectuali e formată dintr-o „pusderie de advocați și jurnaliști", „oameni stropiți cu literatură și filosofie"[47], având toate specialitățile în general și nici una în special. Actorul protagonist al spațiului nostru public, în secolul al XIX-lea, era intelectualul umanist de cultură generală, capabil să converseze

ori să scrie despre orice subiect cu trecere în canonul cultural în vigoare, deopotrivă conformist și revoluționar, manifestând un viu interes față de politică și fascinat de sedițiunea obținută prin vociferarea tumultuoasă, predispus de „pregătirea" sa generală (ori preponderent juridică) spre o carieră în aparatul politico-administrativ. Cam acesta este portretul robot al tipului uman vizibil pe atunci în spațiul nostru public.

Pot acum să-mi rezum teza. Rapid spus, categoria de public cultivat a fost formată, la noi, în secolul al XIX-lea, de presă și numai indirect de învățământul bazat pe specializare și pe performanța de specialitate. În societate, schimbul intelectual care conta era dus *numai* în presa generală, cu ajutorul unui instrumentar care datora totul culturii generale. Firește că, după înființarea primelor universități (Iași, 1860; București, 1864) și a Academiei Române (mai întâi Societatea Academică Română, în 1867, apoi Academia Română, în 1879), apar și publicațiile de specialitate (unele dintre ele remarcabile). Circulația lor nu a depășit însă niciodată ghetoul specialității, publicarea în aceste *Buletine* și *Anuare* autohtone rămâne pur rituală, reputațiile științifice, în lumea academică, se fac în mod esențial prin contribuții tipărite peste hotare, iar în spațiul public, se fac numai prin intermediul presei generale. Spre pildă, fără talentul cu care a știut să se impună în presa culturală, Iorga ar fi rămas un fel de Ioan Bogdan mai proteic și mai genial. La noi, ideile care contează sunt mereu cele generale, mânuite cu talentul celui care posedă o bună și vie cultură gene-

rală. Și astăzi cultura românească a rămas o cultură în care schimbul intelectual e un schimb bazat esențialmente pe modelul culturii generale.

Putem să ne dăm seama de acest fapt observând criteriile în funcție de care încă se mai construiesc reputațiile intelectuale în spațiul nostru public: ideile prețuite sunt cele generale, dexteritățile prizate sunt cele ale intelectualului umanist de tip universal, disciplinele academice care suscită interes sunt cele apte de a ilustra idei generale, sunt admirați nu specialiștii marilor performanțe tehnice, ci oamenii care se dovedesc în stare să mânuiască în mod elegant ideile generale ale câtorva discipline umaniste canonice – literatură, istorie, filozofie, istoria religiilor. La noi, admirat este scriitorul, nu savantul; omul de spirit, nu logicianul. Prețuită este cultura generală, nu specializarea tehnică. Eleganța și virtuozitatea, mai degrabă decât competența și tenacitatea. De ce este așa? În esență, pentru că spațiul public al culturii române moderne s-a instituționalizat la noi după modelul culturii generale. Altfel spus, cultura română este o cultură în mod fundamental constituită pe tiparul culturii generale. Sub conceptul acestui tip de cultură publică stăm și astăzi.

Având aceste date la dispoziție, e o chestiune de interpretare dacă decidem că propoziția „Supremația comportamentului intelectual solidar cu modelul formativ al culturii generale a favorizat întârzierea profesionalizării schimbului de idei" este o explicație ori o descriere. Putem să o luăm ca un fapt, dacă admitem că orice cultură generală *trebuie* să conducă cu necesitate

la o cultură profesionalizată a ideilor; este o explicație, dacă trecerea de la generalități umaniste la specializări tehnice nu este o necesitate de sistem a culturii unei societăți, iar cultura generală este un tip de cultură auto-suficient.

O digresiune. Idei generale și idei speciale: cultura ideilor

Oricum am lua-o însă, există o deosebire esențială între modelul formativ al culturii generale și modelul formativ al schimbului intelectual specializat, așa cum este acesta formalizat de criteriile de existență ale unei piețe de idei. Iar această deosebire nu este datorată, cum am lăsat uneori să se înțeleagă până acum (pentru nevoile construcției argumentului), de diferența între idei generale și idei speciale. Chiar și când sunt generale, ideile au ca specific necesitatea de a fi schimbate la nivelul unei piețe. La nivelul pieței de idei, elementul de schimb este argumentul, facultatea *maîtresse* este inteligența, iar mediul de cultivare este gândirea; la nivelul culturii generale, elementul de schimb este emoția, facultatea *maîtresse* este sensibilitatea, iar mediul de cultivare sunt stările de conștiință.

Deosebirea dintre ceea ce pretinde piața de idei și ceea ce presupune și permite cultura generală poate fi bine ilustrată pornind de la o observație făcută în tratatul său de logică de Edmond Goblot. Goblot atrăgea atenția că e o *chestiune de cultură* să nu confundăm gândirea cu sensibilitatea – „La pensée de beaucoup de personnes peu cultivés est confon-

due avec la sensibilité."[48] Cultura pe care o are aici în vedere logicianul este cultura ideilor precise, iar cultivarea la care se referă este a rigorii gândirii. Or, nu ar fi deloc lipsit de relevanță să facem o paralelă între „sentiment", ca instrument dominant al educației bazate pe *culture générale*, și „argument", ca operație tip a procedeelor pretinse de o cultură a ideilor. Astfel, putem spune că, din cultură, publicul cultivat rămâne cu *stări de conștiință* și cu *emoții culturale*. În schimb, din comerțul de idei, publicul avizat rămâne cu *informații*, *cunoștințe* și *structuri argumentative* (la rigoare, cu teorii). Deși este evident că o cultură a ideilor nu se poate reduce la informații și cunoștințe, totuși, în absența preciziei și a acurateței acestora nu există o veritabilă cultură a ideilor. Diferența este notabilă și ea exprimă pertinent deosebirea dintre pedagogia cultivării (estetice, politice ori etice) printr-o *culture générale* și educația intelectuală a simțului pentru argument, controversă, critică și raționament, pe care o antrenează apartenența la o cultură a schimbului de idei.

Luată în sens absolut, educația prin cultură generală nu permite detașarea gândurilor de contextul general al emoției estetice sau al valorii generice a operelor zise frumoase; e drept că ideile se pot forma și în mediul culturii generale, dar, menținute acolo, ele nu îndeplinesc criteriul ontologic clasic, formulat de Francisco Suárez (a fi înseamnă a fi separat), și, ca atare, nu sunt încă individuate: nefiind separabile de mediul generic cultural, raționamentul nu se poate autonomiza până la a produce formulări noncontextuale ale argumentelor. După cum limbajul

articulat este un instrument care separă gândirea de sentiment[49], limbajul argumentativ este principalul instrument de discriminare între gândirea „participativă" a culturii generale (pentru care *totul* cade sub categoria binelui și a frumosului) și gândirea „critic-disociativă" a culturii ideilor (pentru care există *numai* adevăr și fals). Or, a căuta să distingi între adevăr și fals înseamnă a separa inteligența de sentiment și argumentul de retorică. Din acest motiv, culturile în care discursurile dominante sunt preponderent retorice și numai în subsidiar argumentative sunt culturi dominate de modelul formativ al culturii generale (sau, dacă au fost cândva culturi de specialitate, sunt culturi dominate acum de relativism). Dimpotrivă, culturile în care discursurile dominante sunt preponderent argumentative și numai auxiliar retorice sunt culturi dominate de modelul formativ al culturii ideilor.

Acest raționament admite o prelungire interesantă în termenii dubletului comunitate (*Gemeinschaft*) *versus* societate (*Gesellschaft*). Când există o bază comunitară nemijlocit acceptată de toată lumea[50], cultura ideilor este inutilă, deoarece nimeni nu are nevoie de un fundament rațional, impersonal, pentru a exprima temeiurile în virtutea cărora obiceiurile și tradițiile sunt *cu adevărat* valabile. Însă atunci când acest consens nemijlocit, sădit în instinctele tuturor membrilor comunității restrânse, dispare, adică atunci când universalitatea valorilor comun împărtășite este pusă în discuție, numai formele „specializate" de cultură[51] mai pot asigura renașterea unui consens comunitar, fundamentat acum

prin mijloace complet diferite: cum ar fi valorile etic-estetice, în cazul culturii generale, ori argumentele și principiile criticii, în cazul culturii ideilor etc. Speculând, am putea spune că, în timp ce cultura generală e tipică societăților care nu au cunoscut revoluția științifică și industrială, cultura ideilor e tipică societăților care au descoperit diviziunea muncii. Ultimele au nevoie de un spațiu public *obiectiv*, în timp ce primele se mulțumesc cu un spațiu comunitar încă intens *personalizat*. Cultura generală formează interiorități cultivate; cultura ideilor formează competențe precise.

Disocierile operate aici nu sunt valorice, în sensul stabilirii vreunei ierarhii sau a vreunui raport de progres între cultura ideilor și cultura generală. Dacă acceptăm ca neproblematică coexistența celor două forme de cultură (cultura generală și cultura specializată a ideilor), există totuși, independent de opțiunea ontologică pentru un tip de cultură sau altul, un model al culturii bine rânduite ori al unei bune rânduieli în cultură. – Voi expune acest model în finalul acestui eseu.

Deocamdată să revenim la cultura română și la modul în care se prezenta ea la intrarea în secolul XX.

Menținerea modelului unic al culturii generale: secolul XX

Am argumentat mai sus că la noi, în secolul al XIX-lea, publicul a devenit *public cultivat* prin instituționalizarea culturii generale ca criteriu absolut

de performanță intelectuală în spațiul public, deoarece spațiul public al culturii române moderne s-a instituționalizat după modelul culturii generale. Ei bine, cum am văzut deja în capitolul V („Situația pieței culturale înainte de comunism"), toate trăsăturile care au făcut în secolul al XIX-lea din cultura română o cultură construită în mod fundamental după modelul culturii generale au rămas definitorii și în secolul al XX-lea. Cu mențiunea că toate aceste trăsături, care prin exclusivism au blocat apariția unei piețe normale a ideilor, au căpătat o agravare specială sub comunism, în condițiile suprimării libertății din spațiul public, care a devenit un spațiu oficial, strict supravegheat de regim.

Astfel, în comunism, au coexistat *grosso modo* trei forme de piață a schimbului intelectual: (i) o piață a ideilor de specialitate, incoativă și anemică, exogenă, înțepenită, aservită, feudalizată și restrânsă – ghetoizată la cele câteva specialități care încă mai funcționau[52]; (ii) o piață aflată la dispoziția (supravegheată) a publicului general cultivat, dominată de instituția criticii literare, și care era o piață a culturii generale, foarte vie și viguroasă[53]; în fine, (iii) o piață, niciodată devenită publică, a ideilor schimbate în spații public-private între oamenii cultivați care încercau să salveze un spațiu al libertății în interstițiile dintre posesiunile puterii. Se știe că, în integritatea lor esențială, ideile nu puteau fi, sub comunism, libere. Deși s-a conservat un spațiu public al schimbului de idei (administrat, cum am spus, de critica literară), cultura autentică în care

majoritatea oamenilor s-a format sub comunism a fost una în care comunicarea și confruntarea valorilor erau deopotrivă clandestine (sau semi-clandestine) și esențialmente bazate pe existența prieteniei și, deci, pe cultul ei. Astfel că, în mod paradoxal, tipul de comunicare la care ne-a condamnat clandestinitatea adevărului sub comunism a fost unul constrâns să includă în formula lui *cuminecarea*.

Cum se știe, cuvântul cuminecare, ca și cuvântul comunicare, vine tot din latinescul *communicare*, doar că trecut prin tradiția ecleziastică, și înseamnă împărtășire de la ori întru ceva.[54] Regimul comunist, interzicându-ne sociabilitatea spațiului public, ne deschidea posibilitatea de a explora sociabilitatea catacombelor, oferindu-ne involuntar prilejul unui spor de interioritate. Doar că sporul în interioritate nu rămânea fără plată, iar beneficiul, cu un paradox întors, era tot al regimului. Într-adevăr, deși este minunat ca orice comunicare adevărată să fie și o formă de cuminecare, e o pierdere pentru obiectivitatea comunicării ca adevărul comunicării să fie condiționat de realizarea cuminecării. Adevărul obiectiv al comunicării nu ar trebui să depindă, pentru a se realiza, de adevărul subiectiv al împărtășirii. Astfel, dubletul comunicare/cuminecare făcea ca transmiterea unui înțeles să depindă de capacitatea persoanelor implicate în actul comunicării de a împărtăși o seamă de subînțelesuri, ceea ce reducea drastic comunicarea și, în plus, refuza încă o dată pieței de idei șansa de a se forma. Concluzia este că interstițiile de libertate din comunism *nu puteau* forma nuclee de societate deschisă.

Nu doar că mijloacele de control și validare ale valorilor dezvoltate în sociabilitatea catacombelor nu erau proprii societăților deschise, dar ele erau și ne-ecumenice, în ciuda elementului necesar de cuminecare. De ce? Pentru că micile grupuri pentru care comunicarea era cuminecare nu puteau comunica între ele și, de aceea, comunicarea era condamnată să nu poată fi *decât* cuminecare. Astfel încât, principial vorbind, diversele practici de valorizare internă nu ajungeau niciodată să se confrunte reciproc. În fond, noi, până în 1989, am trăit singura formă de libertate permisă de (ori compatibilă cu) represiunea regimului comunist într-o prelungire de tip nișă a satului tipologic tradițional (ca formă standard de societate închisă), cu precizarea importantă că, în timp ce cultura satului era ecumenică, criteriile noastre de comunicare prin cuminecare nu erau – fie din cauza segregării suspicioase a societății comuniste, fie pentru că valoarea care declanșa comunicarea nu era interesul public, ci încrederea, sub o formă non-contractualistă a ei, care e prietenia (un sentiment privat) etc. Rezultatul? *Non sequitur.*

În rezumat, piața schimbului de idei, sub comunism, era bazată pe procedurile societății închise, dar, în același timp, vehicula conținuturi care erau ale societății deschise. Se adăpostea în nișe sociologice bazate pe amintirea relațiilor personale din satul tradițional (sociabilitatea catacombelor), dar procedurile de validare a adevărului și a valorilor împărtășite nu erau ecumenice, ci locale, deoarece, datorită lipsei de încredere reciprocă și a pericolului

delațiunii, numărul celulelor de normalitate (cu comunicare) era multiplicat indefinit (fără comunicare). Cum aceste celule de normalitate nu puteau comunica între ele și, deci, unificarea criteriilor de comunicare și de validare nu putea fi, în principiu, realizată, concluzia este că în comunism nu putea exista o piață a ideilor pentru că nu era cu putință, prin chiar definiția regimului, existența unui spațiu public liber.

Ceea ce înseamnă că următorul punct de examinat este legătura de principiu care există între posibilitatea unei piețe de idei și existența spațiului public.

VII
Existența spațiului public

Din discuția noastră a reieșit mereu, în diferite momente, că există o legătură esențială între noțiunile de spațiu public, spirit public, adevăr și libertate. Defectele spiritului public pot fi întotdeauna traduse în termeni (instituționali) de blocaj al spațiului public, iar blocajul spațiului public poate fi întotdeauna înțeles (în termeni etici și spirituali) ca fiind o privare de adevăr și un deficit de libertate. De ce? Explicația cea mai simplă este că existența unor standarde de obiectivitate (structuri argumentative, criterii de omologare etc.) nu are sens decât într-un spațiu deschis, pus la dispoziția oamenilor de dorința lor *publică* de a pune ceva în comun. Pentru a exista în mod deplin, spațiul public trebuie să fie capabil să primească atât adevărul, cât și libertatea celor care se recunosc în el.

Discuția privată, deoarece se desfășoară între oameni care se cunosc numai în măsura în care se recunosc, uzează de toate presupozițiile tacite ale unei cunoașteri care nu are nevoie de standarde obiective, întrucât singurele standarde care funcționează

în timpul comunicării private sunt cele care decurg din cunoașterea reciproc-afectivă. Dimpotrivă, acolo unde nu există o cunoaștere personală prealabilă, trebuie definit un cod prealabil al schimbului intelectual, la care e necesar să consimtă toți participanții implicați în schimbul de idei: acest cod trebuie să conțină criteriile de validitate al discursului; condițiile în care discuția poate fi considerată încheiată (regula de șah-mat ori remiză); definirea a ceea ce înseamnă argument valabil sau ripostă valabilă; condiția de onestitate a participării (de pildă, criteriul bibliografiei pentru studiile științifice, care spune că trebuie să cunoști ideile deja avansate și să citezi/reproduci corect ideile) etc. Faptul de a fi public impune discursului formulat în vederea schimburilor de idei condiția de a îndeplini criteriile interacțiunii concurențiale. Voi arăta mai jos, slujindu-mă de ideile lui Charles Sanders Peirce, că, în absența acestor acțiuni concurențiale, nici nu putem vorbi de o realitate obiectivă comună.

Deocamdată însă, aș dori să sugerez care au fost (și mai sunt încă) efectele precarității spațiului public, care blochează la noi în mod constant instalarea unui schimb normal al ideilor.

Efectele secundare ale absenței spațiului public: spiritul subteranei

La noi, bârfa este o instituție națională. Aproape niciodată nu se spune în față ceea ce, fiind considerat adevărat, este colportat, cu o vivacitate înrăită,

numai în absență. Adevărul este al culiselor, politețea – ipocrită și neangajantă – a scenei. Din acest motiv, ceea ce se publică despre un subiect dat este întotdeauna, în România, mai puțin inteligent, interesant, viguros, adevărat, pătrunzător decât ceea ce se spune în cercuri restrânse sau între patru ochi. Adevărul nefiind rezervat spațiilor publice, spațiul public rămâne inevitabil contaminat de falsitate, de ipocrizie și de ritualurile prin care viața noastră intelectuală este adesea condamnată la politețea formelor fără fond. Astfel, spațiul nostru public se dovedește un adăpost inadecvat pentru adevăr, descurajant pentru sinceritate și impropriu pentru spontaneitate: într-un cuvânt, nepotrivit afirmării de sine integrale a personalității.

Din cauza acestui fapt, fiecare persoană publică din România are două imagini: imaginea oficială, care e anemică, rigidă, ceremonioasă și obsedată de adevărul-convenție, rezultă din tot ce se știe public despre o persoană dată (suportul acestei imagini e ecuația public = oficial); imaginea subterană, truculentă, clevetitoare, rea și indiferentă la adevăr, țâșnește vie și incontrolabilă din tenebrele culiselor (suportul acestei imagini e ecuația subteran = adevărat). Imaginea subterană e ca o umbră pentru imaginea oficială: o umbră care nu are legătură nici cu obiectul, nici cu sursa de lumină și care se ține de obiect ca un blestem, denunță sursa de lumină ca pe o eroare și funcționează pentru amândouă ca un stigmat.

Imaginea oficială e supusă standardelor publice de comunicare și se pliază, în principiu, procedurilor impersonale de evaluare și critică a argumentelor. La acest nivel, ca și în justiție, pentru a avea dreptate împotriva cuiva, trebuie să produci o dovadă fie sub formă de probă materială, fie sub formă de argument constrângător. Imaginea subterană scapă însă complet controlului rațional (aici, în mare măsură, rațional înseamnă controlabil potrivit unor proceduri publice și impersonale); în lumea culiselor subterane contează numai retorica, abilitatea calomniei, sordidul informației și enormitatea dezvăluirii; nu există proceduri de testare a informației; se aplică vorba lui Talleyrand „calomniați, calomniați, va rămâne întotdeauna ceva" sau proverbul nostru, foarte popular, care îi face pandant, „nu iese fum fără foc".

Evident, în aceste condiții fiecare om va fi discreționar alcătuit dintr-o proiecție publică incontrolabilă, care, din afara sa, va fi chemată să țină laolaltă propria sa voință de identitate și inevitabilul sac cu mici secrete mizerabile. Pentru discuția mea, esențial este faptul că, la noi, proiecția publică care îl desemnează pe individ din afara sa este *în mod esențial* una deopotrivă subterană – fără raport prezumabil cu modelul – și sustrasă controlului oricărei norme obiective. Imaginea noastră publică, datorită anomaliei care constă în inexistența unei piețe obiective a schimbului intelectual, adică a unui spațiu public capabil să adăpostească adevărul și libertatea persoanei, este determinată de jos în sus și are toate dezavantajele acestei contaminări descensive.

A treia încercare de răspuns

Argumentele prezentate până acum par a sugera că, la noi, nu sunt pe deplin îndeplinite nici măcar condițiile de existență a unui spațiu public autonom. Căutând consecințele inexistenței unei veritabile piețe interne a ideilor, am găsit că una din cauzele naturale ale faptului că schimbul ideilor, în societatea noastră, se desfășoară distorsionat, stă în precaritatea spațiului public românesc. Or, despre o realitate obiectivă se poate vorbi numai în măsura în care există un spațiu public autonom. De ce? Deoarece numai existența unui spațiu public autonom poate *face comune* și *unifica* infinitatea experiențelor cognitive individuale. Argumentul poate fi construit în modul următor (nu este singura cale).

Realitatea este garantată de existența unui spațiu public

Una din dezvoltările cele mai influente ale tradiției fenomenologice afirmă că un obiect nu poate fi gândit până la capăt fără a admite cel puțin două premise cardinale: sinele are ca fundament conceperea celuilalt; iar intersubiectivitatea este condiția obiectivității fenomenelor (adică a lumii).[55] Vom admite acest lucru. Să mai admitem că subiectul este failibil, deci că nu este înzestrat cu o facultate infailibilă de cunoaștere. În acest caz, rolul său transcendental în constituirea realității îl ia comunitatea (termenul de comunitate este folosit aici fără nici o legătură cu distincția dintre *Gemeinschaft* și *Gesellschaft*).

Acest pas a fost făcut de idealismul transcendental al lui Charles Sanders Peirce, pentru care, în mod consecvent, nu subiectul este transcendental în raport cu realitatea, ci comunitatea este transcendentală în raport cu constituirea și cu obiectivitatea ei. Raportul dintre multitudinea *subiectivităților* angrenate în schimburi cognitive mutuale și constituirea *obiectivității* realității este complex. Intersubiectivitatea nu înseamnă subiectivism. Pentru Peirce, realitatea există „independent de capriciile tale și ale mele"[56], dar „depinde de deciziile fundamentale ale comunității"[57] – aceste „decizii" nefiind, firește, arbitrare. Prin urmare, ceea ce este real nu va fi rezultatul reflecției izolate și nu va depinde de bunul plac al meu sau al tău, ci va fi obiectul reprezentat în acea opinie, la care orice investigație este condamnată să ajungă, iar aceasta, opinia, este adevărul.[58] Arbitrarul în constituirea realității („ceea ce tu sau eu sau orice număr limitat de oameni ar putea crede despre ea"[59]) este eliminat prin numărul mare de oameni care participă la schimburile intersubiective. Ca să poată juca rolul transcendental în constituirea realității pe care ar trebui să îl joace, schimburile intersubiective trebuie să fie continue, multiple, permanente și libere. Altfel spus, pentru ca o realitate să se instaleze între oameni (iar oamenii să se poată instala liberi în ea), trebuie ca mai întâi între oameni să se instaleze un consens privind lucrurile care îi țin laolaltă, îi fac să trăiască împreună, îi fac să împărtășească scopuri comune – pe scurt, e nevoie de consensul care îi face să fie comunitate.

„Astfel, însăși originea ideii de realitate arată că această idee implică în mod esențial noțiunea de comunitate."[60]

Ideea de a privi realitatea obiectului, în context social, ca o consecință a comunicabilității judecăților noastre, a apărut mai întâi la Kant, sub forma unui raționament prin care, de la stabilirea acordului asupra valabilității judecăților schimbate între oameni, se ajunge la o decizie privind obiectivitatea lor: „Piatra de încercare cu ajutorul căreia putem decide dacă ceea ce credem că este adevărat este convingere sau simplă persuasiune este, privit din afară, posibilitatea de a comunica acel lucru și a vedea, astfel, că este valabil pentru rațiunea oricărui om."[61] Altfel spus, dacă lucrul poate fi comunicat, există atunci o bună posibilitate ca principiul concordanței să se afle în faptul că obiectul la care se referă judecata este comun.[62]

Pentru discuția noastră, un asemenea mod de a construi realitatea are câteva implicații importante.

Unde nu există o comunicare multiplă de tipul ideal al *pieței*, nu există comunitate și, deci, nici realitate. La noi, inexistența unei adevărate comunități a comunicării a avut drept consecință o pluralitate neconectată de „realități" incomensurabile. Aceasta a fost moștenirea regimului comunist și cu ea ne-am trezit, stupefiați, în decembrie 1989, când regimul s-a prăbușit. Noi nu ne-am regăsit, odată deveniți *individual* liberi, ca membri ai unei comunități *colectiv* libere, ci sub forma unei pluralități incoerente de libertăți necomunicative, care nu reu-

șeau să ajungă la unitatea unui bine comun. Astfel, simulacrul de unitate și de obiectivitate al realității, pe care comunismul reușea să îl mențină prin ordinea arbitrară a decretelor, a dispărut peste noapte, ca un văl al Mayei, lăsând în loc o dezordine schizofrenică de realități incapabile să se interconecteze pașnic, prin procedeele comunicării (și/sau) negocierii (și/sau) acțiunii-împreună. Deoarece unitatea și obiectivitatea realității este transcendental garantată de existența unei comunități, caracterul iluzoriu și inobiectiv al realității traduce întotdeauna absența unei comunități capabile să o garanteze (nu voluntarist și arbitrar, ci natural și liber). Iar unde nu poate fi constatată existența unei comunități, acolo se poate deduce că nu au fost cu putință, în ordine, nici formarea, identificarea, formularea și asocierea în vederea realizării unui bine comun, nici schimburile libere între indivizi.

În ultimă analiză, orice comunitate este consecința existenței unei piețe a schimburilor libere între indivizi, iar pentru individ convingerea că trăiește într-o realitate, și nu într-un simulacru de realitate, provine din buna funcționare a comunității căreia îi aparține. Argumentul general, oricum l-am construi, este că piața liberă e transcendentală în raport cu constituirea comunității. De pildă, argumentul transcendental poate fi văzut și ca o teoremă de echilibru: sistemul format din indivizi ajunge la echilibru (*i.e.* la existența unei comunități), dacă este sustras acțiunilor perturbatoare, iar interacțiunile

mutuale, care stabilesc regulile de auto-întreținere, se pot desfășura nestingherit.

Noțiunea cheie este aici realitatea, iar raportul decisiv este cel între existența unei comunități și stabilirea unei piețe a schimbului generalizat. Propriu existenței unei veritabile comunități este că o cultură discontinuă și miraculoasă a geniilor este, prin ea, transformată într-o cultură a contribuțiilor care, pentru că pot deveni prin comunicare comensurabile, se pot însuma și, astfel, pot fi capitalizate ca etape pe calea realizării unui progres. Ce înseamnă asta? Un lucru simplu și capital: acela că numai existența unei comunități asigură neirosirea succeselor și valorificarea eșecurilor. Cazul deja menționat al matematicienilor indieni de geniu ilustrează fără echivoc cum anume absența unei comunități indiene a matematicienilor a condus la irosirea contribuțiilor acestora, care nu au putut participa din acest motiv la progresul real al matematicii (fiind recuperate numai retroactiv, în istoriile contrafactuale ale matematicii). În oglindă, și la fel de importantă, este capacitatea de a învăța de pe urma eșecurilor. Valoarea unui eșec depinde în mod strict de rigoarea procedurilor argumentative de care dispunem în vederea testării adevărului. Cu cât mai matură este metodologia, cu atât mai aptă este comunitatea care o întrebuințează să profite de pe urma eșecurilor ivite în cursul funcționării ei. În mod paradoxal, este mai ușor să profiți de adevăr, decât de eroare. De ce? Deoarece, pentru a fi confirmat, adevărul nu are nevoie decât de teoria prin

care a fost găsit, în timp ce valorificarea erorii pretinde o imaginație teoretică suplimentară. Cine reușește să contribuie la descoperirea adevărului prin lecția extrasă din eșecurile care au însoțit căutarea lui, acela stăpânește dificila și prețioasa artă de a fructifica erorile. Or, această artă, asemenea unei plante rare, trăiește numai în comunitățile bine formate, bine rânduite și îndelung exersate. Potrivit lui Peirce,

> „Cel care ia cu asalt fortăreața adevărului se urcă pe umerii cuiva care potrivit percepției comune a eșuat, dar care în realitate, prin însăși lecția eșecului său, a izbândit."[63]

Am putea vedea modernitatea însăși ca fiind expresia unei comunități bine constituite, care deține prețioasa artă a fructificării erorilor. Ceea ce distinge civilizația occidentală de toate celelalte civilizații este absența stagnării, care, într-un anumit stadiu al istoriei acestora, a intervenit mereu, invariabil și fatal. În termenii de mai sus, stagnarea înseamnă tocmai irosirea succeselor și incapacitatea de a valorifica eșecurile. Am putea găsi o definiție mai bună blocajelor și neputințelor noastre, românești?

Să luăm, ca o ilustrare a disfuncționalității, modul în care se raportează mediul cultural românesc la chestiunea talentului excepțional (ceea ce, în termeni sociali, pune problema relației cu absolutul). Față de talentul decretat excepțional, mediul nostru cultural face fixație fie în negație, fie în adorație. Nimic nu se convertește mai rapid, la noi, decât talentele

în genii, geniile în statui, iar statuile în manual de istorie națională. Sau invers. Scriitorii noștri sunt sau neglijabili, sau geniali. Neglijabilii aglomerează interstițiile lăsate de geniali în istoriile noastre literare, în timp ce genialii beneficiază de dreptul de a defila, oficial și național, prin manuale. Dacă cele mai reușite istorii literare scapă într-o oarecare măsură necesității spasmodice de a identifica cultura cu o galerie a statuilor de ceară a valorilor naționale, manualele noastre nu izbutesc să scape acestei tentații și seamănă respingător de mult cu o cazarmă a tuturor triumfurilor naționale. Unde nu există dezbatere, nu este loc decât pentru decrete, care, după caz, pot fi canonizări excesive ori desființări înverșunate – totul în termeni fie de genii absolute, fie de nulități crase. În judecățile critice pe care le produce spontan, cultura noastră nu pare a reuși să asimileze termenul mediu (logic vorbind, nu valoric), acomodarea cu registrul moderației (nu există valori singulare, ci numai valori în relație), a discernământului melodios, lipsit de excomunicare (a distinge nu înseamnă a discrimina; a discrimina nu înseamnă a înjosi sau a exclude) ori de idolatrizare. Or, o cultură precară este una care cultivă nepotrivit și obsesiv absolutul (ori neantul). Din acest motiv, cultura noastră are aspectul, recunosc, foarte pitoresc, al unui iarmaroc în care excepțiile *monstruoase* (în sens etimologic: *monstra vocantur quia monstrant*) fac deliciul vizitatorului: femeia cu barbă, omul care înghite săbii, uriașul care scuipă foc, piticul cu testiculele până la glezne ș.a.m.d. În loc să avem o cultură ecumenică

a tuturor valorilor, în care toate formele de relief să aibă partea lor de recunoaștere valorică, iar piscurile să se înscrie într-o geografie plauzibilă, noi cultivăm, îngrijorați și patrioți, numai culmile inaccesibile – de parcă recunoașterea *contextului* ori a *mărimii relative* ar scădea nu doar valoarea unei opere, dar, cumva, i-ar știrbi însuși statutul ontologic. Fetișizarea geniului a dus și la antinomia sterilă (și absurdă) între moralitatea creatorului și geniul operei sale, cu soluția tipic românească a justificării oricărei turpitudini (ori a acomodării complice cu ele) prin reverența servilă făcută geniului (în care sunt elogiate, de fapt, iraționalul și lipsa de obiectivitate a realității în care trăim).

Bovarismul cultural, inconsecvența în judecăți, agresivitatea ca substitut de seriozitate, complacerea în relativism, la nivelul vieții, și revendicarea unui absolutism acrimonios, la nivelul „lucrurilor înalte", gruparea în găști (pentru a salva *obiectivitatea realității* și condițiile comunicării *personale*), refuzul cooperării, suspiciunea endemică și încă multe altele – toate acestea fac parte din sosul adeseori irespirabil al realității noastre culturale, politice, administrative etc., căreia nu prididim să îi înregistrăm defectele, dar căreia nu pregetăm să îi acceptăm, complice și captivi, îmbrățișarea. Potrivit argumentului meu, anume carența comunității stă la originea tuturor acestor neajunsuri structurale.

Viața noastră în spațiul public este o caricatură, pentru că toată complexitatea țesăturii de relații care ne leagă este brutal simplificată de mania noastră

de a vedea totul în alb sau negru. Viața noastră culturală, din acest motiv, nu este evolutivă, ci catastrofică; nu este organică, ci convulsivă; nu este dialogală, ci decreționară; nu este consensuală, ci discreționară. Pentru cei mai mulți dintre noi, în spațiul nostru public nu există decât piscuri inexplicabile și, între ele, smârcuri demne de disprețul celor care (bovaric, firește) își imaginează că fac parte din partidul geniilor, când nu fac de fapt decât să chibițeze de pe margine. În special, ceea ce ne e imposibil să facem este să purtăm un dialog normal și să angajăm o polemică decentă. Nu știm să avem, altfel spus, o bună cultură a diferendului.

Efectele secundare ale absenței spațiului public: incultura diferendului

Să presupunem că am un diferend cu aproapele meu (întrebarea care deschide diferendul este: „Sunt eu oare paznicul fratelui meu?" – *Geneza* 4, 9). Pentru a-l rezolva, am două variante la dispoziție: prima este să elimin diferendul prin forță; a doua este să-l rezolv prin negociere. Prima variantă este deopotrivă agresivă, comodă și plăcută. Ea pune în joc acel tip de energie care este asociat cu desfășurarea violenței fizice și a cărei descătușare produce și bucuria trupului, și jubilația spiritului. Fizicul se bucură de împlinirea *materială* a victoriei; spiritul jubilează deoarece se simte confirmat în credința sa (falsă, deși răspândită) că orice problemă spirituală admite o soluție *fizică*. Aici violența nu trebuie luată neapărat în sens literal: esențială este tranșarea abruptă, decizia, eli-

minarea consecințelor. Pe scurt, modificarea brutală a condițiilor care au generat diferendul, în speranța că cele noi vor reuși să îl îngroape. Altfel spus, îngroparea securii războiului prin agitarea ei intensivă.

Tipul de om angajat în rezolvarea diferendului prin transformarea lui în conflict este, firește, războinicul. Lui i se opune tipul de om care se străduiește să transforme orice conflict într-o negociere – cel care nutrește convingerea că orice problemă (indiferent că e materială ori spirituală) admite o soluție negociată verbal. Ideea că orice diferend poate fi în principiu rezolvat prin negocieri este mult mai puțin evidentă decât aceea că orice diferend este, de fapt, un conflict camuflat, care pretinde o soluție de forță. Lui Napoleon, care a schimbat fața Europei cucerindu-i popoarele și umilindu-i regii, îi aparțin aceste două vorbe memorabile: „Destinul lumii moderne este politica" și „Forța nu este niciodată ridicolă". Ei bine, deși forța nu este niciodată ridicolă, a fost destinul lumii moderne acela de a o confirma anume prin intermediul unei politici menite să îi contrazică supremația – prin democrație. Democrația fiind exact acel tip de politică care pretinde ca toate conflictele să fie resorbite parlamentar, iar diferendele să fie rezolvate prin negociere.

În principiu, diferendele admit numai două tipuri de soluții: agresiunea și negocierea. Agresiunea refuză să se acomodeze cu datele care fac posibil diferendul, adoptând punctul de vedere că soluția la problemele vieții constă în identificarea acelui punct de vedere pentru care problemele încetează

să mai existe. Dimpotrivă, cel care negociază admite să se acomodeze cu datele constitutive ale diferendului, încercând să îi modifice natura prin modificarea poziției noastre față de el. Instrumentul agresiunii este forța; instrumentul negocierii este dialogul. În timp ce războinicul este omul deciziei, omul dialogului este liberalul. Prin urmare, condiția de existență a societăților democratice este posibilitatea dialogului. Dacă dialogul nu este posibil, principiul de existență al democrației este fals. În același fel, dacă diferendele majore nu pot fi rezolvate prin negociere, atunci forța este singura soluție rațională la diferendele care ne opun unii altora.

Ce vreau să spun este că nu e cu putință o funcționare democratică a societății dacă în societate nu se desfășoară în chip real un continuu dialog între toate grupurile sociale care afirmă public diferențe ireconciliabile între ele. Ideea fiind aceea că oamenii trebuie să dialogheze dacă vor să supraviețuiască în chip democratic. Firește, noi putem adopta un anumit fel de conviețuire democratică și în condițiile în care dialogul nu are loc, pentru că e fie cu neputință de pornit, fie imposibil de menținut: dar atunci tot forța este cea care rezolvă diferendele dintre membrii societății, și anume prin intermediul statului, care îi ține pe oameni laolaltă prin legi pe care nimeni nu le discută și pe care toți consimt, din varii motive, să le execute. Dar în astfel de societăți *spiritul* democratic e mort, chiar dacă forma lui pare a-l întreține încă.

Prin urmare, problema crucială a unei democrații – situate nu atât *dincolo*, cât *dincoace* de vot (adică

înaintea procedurilor care o fac să funcționeze) – este funcționarea auto-întreținută a ceea ce Mihai Șora numea „dialog generalizat"[64]. Dar este posibil dialogul? (Vezi Anexa VII, „Este posibil dialogul? Răspunsul lui Alexandru Dragomir și spiritul Seminarului de la Salzburg".)

Digresiune: ceartă, dialog, polemică

Pentru că toți ne-am certat în viața noastră de nenumărate ori, oricare dintre noi știe bine ce este o ceartă. O ceartă care are ca miză aflarea unui adevăr este o dezbatere. Înainte de 1989, dezbaterile erau private sau aveau un caracter restrâns profesional (seminare, conferințe, colocvii etc.). După 1989, când dezbaterile au putut în sfârșit deveni publice, fiecare dintre noi și-a dat seama cât de dificil, dacă nu imposibil, îi este să se înțeleagă cu semenul său de care îl desparte o reală *diferență de opinie*. Odată regimul comunist prăbușit, am putut descoperi cât de diferiți eram, în fond, unii de alții. Îmbogățiți de conștiința acestei diferențe, am fi avut șansa de a regândi o cale de a trăi împreună care să nu ne mai sărăcească – căci, în trecut, prețul conviețuirii a fost uniformizarea (adică sărăcirea) tipului identitar. Ar fi putut fi începutul unei reunificări interne a societății românești, pornind însă de la faptul de a fi liberi în spațiul public, nu de la faptul de a fi constrânși *și* în spațiul privat, ca înainte. Or, marea victorie a celor care au preluat puterea după decembrie '89 a fost capacitatea lor de a ne ține dezbinați. Astfel că, abia restituit, spațiul public a trebuit din nou abandonat, deoarece în el am redescoperit

zgomotul și furia incapacității noastre de a dialoga. Am certitudinea că, dacă am fi știut să dialogăm unii cu alții, Ion Iliescu nu ar fi fost plebiscitat în 20 mai 1990, iar partidul său nu ar fi făcut ravagiile care ne situează constant la „fundul grămezii“ (după expresia lui Tony Judt).

Țin minte că la sfârșitul facultății (1982) câțiva colegi am organizat o dezbatere-seminar privitoare la o temă care stârnise deja certuri interminabile între noi. Unul dintre invitați a adus un text intitulat „Regulile polemicii civilizate, stabilite de Universitatea din Oxford în 1890“. Iată-le[65]:

I. În orice polemică științifică, socială sau politică, discuția trebuie să se rezume la schimbul de idei și numai la acele idei care au legătură cu problema respectivă.

II. Părțile aflate în polemică trebuie să folosească drept argument fie teorii științifice, fie fapte concrete din realitate care sunt relevante în ce privește problema discutată.

III. Părțile nu au dreptul să aducă în discuție caracterul, temperamentul sau trecutul adversarului, deoarece acestea nici nu infirmă, nici nu confirmă validitatea ideilor pe care le susține.

IV. Părțile nu au dreptul să pună în discuție motivele care determină atitudinea ideatică a adversarului, deoarece aceasta abate discuția de la problema în sine.

V. Etichetarea adversarului, prin menționarea școlii de gândire, clasei sociale, organizației profesionale sau partidului politic din care acesta face parte, constituie o încălcare a regu-

lilor polemicii și dezvăluie slăbiciunea lipsei de argumente. Într-o polemică civilizată contează numai argumentele invocate de adversar ca *individ* și nu ca *membru* al unei școli sau organizații. Nu ai dreptate pentru că ești gânditor materialist, patron sau laburist, ci dacă argumentele tale sunt convingătoare.

Am încercat să ne conformăm. Ne-am dat seama curând că ne e imposibil. Discuția era interesantă dacă ne lăsam în voia temperamentului; ne castra orice elan dacă ne încorsetam regulilor. Încercarea de a discuta cu sistemă a fost, prin urmare, un eșec. Trebuie însă spus că pe atunci finalitatea oricărei discuții era pur bovarică. Nu se tranșa nimic, deoarece nu era angajată *responsabilitatea publică* a nimănui: totul se făcea și se desfăcea între noi, ca la jocurile la care miza e lipsită de orice valoare. A rămas însă ideea că nu se poate dialoga cu adevărat dacă toți participanții la dezbatere nu respectă câteva reguli stricte.

Iată, reformulate succint, cele cinci reguli ale acestei variante de *Oxford Style of Debating*. (I) Polemica trebuie să se refere numai la idei, iar domeniul discuției trebuie să rămână limitat. (II) Argumentele trebuie recrutate fie din teoriile științifice acceptate, fie din zona faptelor considerate a fi relevante. (III) Orice referire la persoana adversarului trebuie categoric evitată. (IV) Buna-credință a partenerului de discuție nu trebuie nici o clipă pusă la îndoială. (V) Trebuie evitată etichetarea adversarului ca membru al vreunui grup sau ca susținător al anumitor doctrine.

Care este valoarea acestor reguli? E mai mare decât suntem îndeobște tentați să credem. Când sunt observate, ele sunt un indicator al sănătății sociale. Politețea în polemică nu e un lux, ci e garanția că dialogul lucrează, chiar dacă, punctual, eșuează. Derogarea de la oricare din aceste reguli scade dorința de a dialoga, iar nesocotirea tuturor blochează dialogul. A păstra politețea în polemică nu e facultativ: e, asemenea bunei-creșteri pentru societate, o precondiție a cooperării. Dialogul nu e o formă de politețe între altele, e chiar politețea inteligenței, deoarece, fără politețe, dialogul este imposibil. Dacă în dialog e afirmată egalitatea umanității participanților, în polemică ea e efectiv recunoscută, deoarece o polemică reușită confirmă atât umanitatea participanților, cât și triumful capacității inteligenței lor de a coopera.

Incapacitatea noastră de a polemiza civilizat ne situează ireversibil *exact* acolo unde suntem (și merităm să fim). De când spațiul nostru public a redevenit accesibil publicului (*grosso modo*, din 1990), toate, dar absolut toate polemicile care ne-au marcat tranziția s-au dovedit rudimentare, necivilizate, agresive și lipsite de inteligență. Eșecul lor mărturisește mai puțin o problemă a participanților la dialog, cât inconsistența spiritului nostru public. La Montesquieu, spiritul public este consensul care se stabilește spontan între membrii societății, atunci când conflictele publice primesc soluții care tind să violeze cadrele moderației și acceptabilității.[66] La noi, acest consens nu s-a stabilit niciodată în sensul moderației, ci al

imoderației (plebiscitarea lui Ion Iliescu; mineriadele; indiferența față de necesitatea dreptății etc.).

Ceea ce înseamnă fie că nu știm să cooperăm social în cadre regulative comune (în situații normale), fie că nu putem să ne mobilizăm în jurul restabilirii moderației (în cazuri excepționale), fie amândouă laolaltă. Aici, expresia-cheie este – mobilizare spontană în vederea restabilirii moderației. Moderația constă în acceptarea faptului că noi (toți și fiecare în parte) trebuie să ne abținem de la gesturi și acțiuni imoderate, practicând ceea ce Edmund Burke numea atât de nimerit *equality of restraint*[67]. Moderația este un consens în privința abținerii de la imoderație. Principiul moderației afirmă, în esență, că nici o măsură nu trebuie luată doar pentru motivul că este în puterea ta să o faci. Altfel spus, posesia puterii nu trebuie niciodată să constituie un argument în vederea exercitării ei nelimitate. Principiul moderației este cel mai important principiu nescris al oricărei constituții acceptabile.[68] Or, se știe, când principiile sunt nescrise, efectivitatea lor atârnă în întregime de forța spiritului public.

Spiritul public pare a fi deci cheia, iar carența lui sursa problemelor de care ne lovim. Cât privește capacitatea de a ne supune regulilor impersonale, *lipsa de disciplină*. Cât privește miza disputei, *setea de a învinge*, care a fost întotdeauna mai mare, la noi, decât dorința de a convinge. Cât privește voința de a deosebi ideile de persoana celui care le susține, am putea mai degrabă vorbi de voința contrară, *voința de a judeca ideile în contul persoanei și de a întoarce*

persoana împotriva ideilor. În fine, cât privește capacitatea de a accepta puterea argumentelor, *cinismul* – problema polemiștilor noștri este că nu cred în forța argumentelor, ci numai în argumentul forței. Deși la noi toți fac caz de idei, nimeni nu crede în ele. Adevărata mobilizare a forței discursului se face în jurul setei opinentului de a-și înmuia limba în sângele preopinentului – și reciproc.

Dacă regulile polemicii civilizate sunt cele enunțate mai sus, atunci regulile practice care conduc la ratarea dialogurilor noastre ar putea fi următoarele:

Ad (I). Criteriul (I) nu ne reușește, pentru că polemica noastră nu se referă la idei, ci la statut. Miza este înstăpânirea pe poziția adversarului, prin deposedarea acestuia de statutul său social, politic ori cultural.

Ad (II). Criteriul (II) nu ne reușește, pentru că argumentele noastre sunt luate de oriunde, cu condiția să-l poată înfunda pe adversar – polemica pliindu-se încăpățânat fie strategiilor agonice („Eu, eu sunt singurul care am dreptate!"), fie celor sofistice (în vederea tentativei de a-l încuia pe adversar, scopul scuză toate mijloacele).

Ad (III). Criteriul (III) nu ne reușește, pentru că la noi orice referire la persoana, temperamentul, trecutul sau defectele adversarului e obligatorie. Ideea este, pentru noi, omul însuși – iar omul trebuie întors pe dos.

Ad (IV). Criteriul (IV) nu ne reușește, pentru că toate energiile noastre sunt canalizate spre dovedirea faptului că motivațiile preopinentului sunt impure, joase, inavuabile.

Ad (v). Criteriul (v) nu ne reușește, pentru că la noi adversarul trebuie demascat ca făcând parte dintr-un grup dubios, deșucheat, nefrecventabil – astfel încât simpla asociere a acestuia cu grupul de identificare să joace rolul unui stigmat.

În oglinda regulilor polemicii britanice, regulile polemicii românești – indisciplină, oportunism, cinism, sete de exterminare – arată ca o răstălmăcire a polemicii civilizate.

Care e cauza? La o inspecție rapidă a moravurilor noastre publice, defectele comunitare care ar putea fi făcute responsabile de răstălmăcirea semnalată sunt trei.

Primul este indolența. Ne lăsăm să fim așa cum suntem. Ne abandonăm letargic în formula noastră temperamentală, de parcă noi nu *suntem* ceea ce suntem, noi *zăcem* în ceea ce suntem. Un soi de nesimțită placiditate în conivență cu eroarea, defectul ori inadecvarea. Ideea de progres moral obținut prin efort, constrângere, asceză și sacrificii liber-consimțite ne este complet străină. „Să se schimbe ei, dacă vor, eu sunt în regulă!" – aceasta ar fi poziția pe care o propagă social primul nostru defect comunitar.

Al doilea este desconsiderarea aproapelui. Niciodată nu îl luăm cu adevărat în serios pe cel de lângă noi. Dacă am face-o, n-am mai avea conștiința senină atunci când îl abandonăm. Iar de abandonat, îl abandonăm întotdeauna, fără remușcări (motivele noastre sunt prea numeroase și solide pentru a mai trebui enumerate ori demonstrate). „Ce, sunt eu paznicul fratelui meu?!" – este exclamația-tip a celui de al doilea mare defect comunitar pe care îl avem.

Al treilea se referă la incapacitatea de a accepta regulile valabile pentru toți: ne considerăm mereu excepția care confirmă regula, adică singura excepție căreia trebuie mereu să i se plece orice regulă, orice lege, orice procedură. „Noi vrem egalitate, dar nu pentru cățel" – este convingerea noastră sinceră, progresistă și, nu știu cum, în ciuda răutății ei, inocentă.

Aceste trei dificultăți comunitare pot fi rezumate printr-o succesiune de neseriozități: nu ne luăm în serios pe noi; nu îi luăm în serios nici pe alții; nu ne luăm în serios nici măcar propriile gânduri. Dimpotrivă, pentru ca dialogul să fie posibil, trebuie să începem prin a ne lua în serios pe noi înșine (că dorim cu adevărat să lămurim o problemă); trebuie apoi să îi luăm în serios pe ceilalți (că și alții doresc cu adevărat să lămurească aceeași problemă); trebuie, în fine, să luăm foarte în serios puterea argumentelor de a-i schimba pe cei cu care discutăm (riguros în aceeași măsură în care acceptăm să ne supunem și noi argumentelor adevărate avansate de ceilalți). În condițiile date însă, este limpede că la noi dialogul e aproape imposibil de înfiripat, iar polemica nu poate fi decât fie o serie de înjurături înfuriate, fie o succesiune dezesperantă de răstălmăciri și interesate, și răuvoitoare și inepte. Spațiul nostru public nu e deșert: e impracticabil.

Ce-i de făcut? Ar trebui să ne luăm în serios. Ar trebui în același timp să îi luăm în serios pe semenii noștri. În fine, ar trebui să admitem, împreună cu fondatorii modernității, că rațiunea este în mod egal răspândită între toți oamenii și că singura modalitate

de a onora unitatea umanității este de a da dreptate unui argument chiar și atunci când adevărul lui merge împotriva credințelor, speranțelor și înclinațiilor noastre. (Vezi Anexa VIII, „Karl Popper – cărțile de înțelepciune".)

Dar ce înseamnă asta cu adevărat?

O recapitulare a situației de fapt

Dincolo de judecăți, există constatările de fapt. Cultura română modernă s-a format, în secolul al XIX-lea, având ca nucleu de creștere modelul culturii generale. Iar cultura generală, la rândul ei, s-a alcătuit în jurul beletristicii. Cult erai dacă știai numele câtorva autori canonici, erai la curent cu literatura de circulație, ascultai o anumită muzică și te dovedeai capabil, oral ori în scris, să mânuiești convenabil locuțiunile clasice ale paginilor roz din Larousse. Pe scurt, a fi cult însemna a fi citit literatură cultă. Formată ca o cultură de literatori, cultura generală avea limitele de orizont ale statuilor clasice: frumusețea le întrecea adeseori inteligența. O cultură modernă cuprinde însă mai mult decât literatura, după cum azi și literatura cuprinde mult mai mult decât beletristica. Din motive care nu pot fi enumerate aici, cultura română a rămas o cultură generală, o cultură de literați, animată de o sensibilitate de literatori. S-a specializat, așa-zicând, în cultură generală. Faptul este ilustrat de prăpastia care separă, la noi, revistele de specialitate de revistele de cultură. Deoarece la noi se poate vorbi numai

de o piață a culturii generale, revistele de specialitate, când există, sunt orgolios izolate în inexistența propriei lor culturi. În revistele de specialitate nu vezi polemici, nu vezi pasiune, nu vezi viață: tonul este mohorât, fraza boantă, lexicul imposibil, autismul profesional total. Dacă vrei viață, trebuie să te adresezi revistelor de cultură. Ai zice că în România singurii oameni care știu să trăiască intelectual cu pasiune sunt literații, oamenii de cultură generală. Cum la noi toată lumea e pasionată de politică, te-ai fi așteptat ca măcar specialiștii în politologie și filozofie politică să aibă un contact intelectual oarecare cu oamenii care comentează politica fie din perspectiva ideilor generale, fie din aceea a pasiunilor zilei. Or, nimic. Specialiștii îi disprețuiesc pe comentatori, comentatorii nu citesc lucrările specialiștilor. Comentatorii au cucerit mass-media, specialiștii s-au baricadat în universitate. Ultimii, care ar dori recunoaștere publică, acumulează resentiment împotriva primilor, care o au. Drept urmare, academicii elaborează teorii „științifice“ care îi auto-justifică, iar ceilalți proclamă incultura lor profesională ca fiind idealul democrației. Între acești poli care nu comunică, publicul larg rămâne analfabet, confuz, mofluz și, ca oricine nu pricepe pe ce lume se află, e mereu pus pe harță. Revistele de specialitate în științe umane au rupt orice contact cu presa de cultură generală. Or, nu este o chestiune de terminologie faptul că oamenii din culturile de specialitate nu mai au un limbaj comun cu oamenii din cultura generală. Invocarea

divorțului dintre cele două culturi, semnalat la vremea lui de C.P. Snow, ar fi, aici, nepotrivită. Căci nu despre ruptura între cultura științifică și cea umanistă este, la noi, vorba, ci despre cultura publică, în general, care, privită mai de aproape, arată ca „maioneza tăiată".

La noi, în spațiul public, specializările nu comunică, oamenii dintr-o disciplină refuză să discute, grupările intelectuale se detestă, personalitățile se suspectează, premiile sunt gândite ca premii-contra (nu ca premii-pentru). Lumea culturală e sfâșiată între provincii istorice, cartele de generație, partizani de ideologie, partizani de chiverniseală, țuțeri de inimă, neo-oportuniști și paleo-oportuniști. Lichelismul de afirmare se luptă pe viață și pe moarte cu oportunismul de lichidare și ambele se aliază împotriva noului care nu are girul coteriilor acceptate. Iar printre aceste blocuri beligerante și necomunicante, ducând o viață sărmană, mizerabilă și grea, câțiva singuratici. Talentul și integritatea, firește, există, dar ele sunt distribuite după tăieturile imprevizibile ale maionezei naționale, care nu se leagă. Iar peste tot acest peisaj de ruptură și strânsură tronează, uriaș, anacronic și imbecil, statul: adăugând tuturor acestor clivaje mișcătoare opoziția dintre cultura oficială, care are atributul de națională, și restul culturii, căreia i se refuză, alături de subvenții, dreptul la orice statut istoric. Aceasta este cultura noastră, azi. Acesta este spiritul nostru public, azi.

VIII

Situația de drept: răspunsul la întrebare

Întrebarea de la care am plecat a fost „De ce, având filozofi, nu avem o istorie a filozofiei românești?" Mergând din aproape în aproape, încercarea de a da întrebării un răspuns cât mai comprehensiv ne-a purtat prin măruntaiele întregii culturi române, de ieri și de azi. Am tratat laolaltă problema mai specială a lipsei de recepție a ideilor filozofice cu problema mai generală a slabei capacități a spațiului cultural românesc de a-și identifica, omologa și impune valorile. Investigația noastră ne-a condus la construirea unui argument complex, care pune în legătură disfuncționalitățile culturii cu precaritățile spațiului public și le explică pe amândouă prin dificultatea constituirii unei realități obiective. – Construcția argumentului arată că tipul de mecanism explicativ favorizat de mine a fost unul care leagă *o carență constatată* a fenomenului de *un defect dedus* din modul în care a fost realizată constituirea sa transcendentală.

Două lucruri mai trebuie făcute pentru a întregi această dezbatere. Ca răspuns final, o recapitulare

a structurii argumentului. Ca posibilitate de a învăța ceva din lecția conținută în acest răspuns, propunerea unui concept de cultură bine rânduită.

Structura argumentului

Constatarea primă. Cultura noastră este caracterizată de un *non sequitur* sistematic între operă și recepție (singura excepție, tradiția literară). Opera și mediul ei cultural sunt în divorț, între *valoarea* operei și *capacitatea* mediului cultural de a o prelua, valida și încadra într-o tradiție vie a receptării se cască o prăpastie, cu atât mai abruptă cu cât operele de care vorbim sunt mai puțin literare și tot mai mult specializate. Ca specializare având cea mai mare învecinare cu mediul cultural general, ideile filozofice (și soarta lor) constituie probabil exemplul cel mai potrivit pentru a investiga anomalia de *non sequitur*.

Ipoteza centrală a argumentului. De unde poate proveni această anomalie? Pot fi formulate mai multe ipoteze. Însă, deoarece problema noastră e situată la nivelul comunicării, e natural se ne oprim la acele ipoteze care se referă la schimburile de orice tip. Ipoteza centrală a argumentului meu este că la originea anomaliei de *non sequitur* se află chiar modul în care s-a constituit cultura noastră. Culturile de tip occidental s-au construit pe o structură funcțională de tip piață. Cultura noastră s-a constituit pe un alt tip de structură funcțională – cel mai probabil, pe o structură funcțională de tip „arta spectacolului",

a „înscenării" (la noi, valoarea se arată, nu se dovedește; se plimbă pentru a fi pusă în valoare, nu se schimbă pentru a-i cunoaște valoarea etc.). Pentru argumentul meu, important este doar faptul că osatura de structură a culturii noastre nu este piața schimburilor, ci altceva, care nu presupune schimbul (ci spectacolul, punerea în scenă, înscenarea, statutul etc.).

Pentru a explica anomalia de *non sequitur*, această ipoteză trebuie acum combinată cu trei constatări empirice.

Prima constatare empirică este că în cuprinsul culturii noastre viață adevărată nu au decât ideile generale. Ele au vitalitate, ele ne animă, cu ele disputăm, de ele ne îndrăgostim și prin ele ajungem să avem pasiuni estetice, cognitive ori etice. Ceea ce înseamnă că: (i) prestigiu cultural, la noi, au doar ideile generale; (ii) în cultura noastră, nu există instrumente constitutive pentru a distinge funcțional între idei generale și idei speciale. Or, aceasta revine la a spune că orice idee specială, pentru a supraviețui în cultura noastră, trebuie să se transforme într-o idee generală. Chiar și când apar, în mod spontan (ca idei geniale, de pildă), ideile speciale pot trăi, la noi, doar ca idei generale.

A doua constatare empirică este următoarea: culturii noastre *at large* îi lipsesc tradițiile de cercetare viabile, născute spontan și consolidate prin succese proprii. Această constatare are statut empiric, dacă o extragem din observație; însă, gândită teoretic, ea poate fi imediat înțeleasă ca o consecință

a incapacității de a formula, menține și exploata cognitiv deosebirea între idei generale și idei speciale.

A treia constatare empirică se referă la scăderea competitivității profesionale a specialiștilor români reveniți în țară după studii strălucite în Occident și un promițător început de carieră științifică, *acolo*. Explicația trebuie căutată în împrejurarea că acțiunea lor profesională, în mediul cultural românesc, nu s-a mai putut dezvolta într-un context profesional adecvat, ci în contexte profesionale improprii ori relaxate, puternic impregnate de alte orizonturi de cunoaștere, de regulă culturale și politice. Motivul declasării profesionale ținea, prin urmare, de faptul că mediul cultural românesc, din punctul de vedere al criteriilor de performanță cerute de o dezbatere de idei specializate, era unul lipsit de standarde adecvate de evaluare. Pentru ideile generale, standardul este cultural – în cel mai elaborat caz, standardul este estetic, iar formalizarea cea mai precisă conduce la formularea judecăților de gust. Pentru ideile specializate, standardul este disciplinar – în cel mai relaxat caz, acest standard este logica, iar formalizarea minimală, necesară închegării unui schimb normal de idei specializate, constă în construirea raționamentelor constrângătoare.

Prima concluzie (la noi, totul e cultură generală). Dacă aducem acum laolaltă cele trei constatări empirice, obținem următoarele rezultate. În spațiul nostru cultural, ideile generale au fost întotdeauna abundente și au dominat hegemonic toate manifestările culturale. Dacă ținem seama de faptul că mediul

natural al ideilor generale este cultura generală, iar al ideilor speciale, cultura de specialitate, rezultă că predominanța ideilor generale reflectă o predominanță generală a culturii generale. Faptul că la noi tot ce era idee era doar idee generală a făcut ca tot ce era cultură să fie numai cultură generală. Mediul cultural românesc a fost (și este încă) autoritar dominat de modelul culturii generale. Se poate demonstra și istoric că mediul cultural românesc s-a format, în secolul al XIX-lea, ca o cultură generală și că, în ciuda discontinuităților istorice (iar în unele privințe anume din cauza lor), a rămas astfel până azi.

A doua concluzie (schimburi slab structurate, fertilitatea cognitivă ratată). Combinând ipoteza centrală cu cele trei constatări empirice (și concluziile trase din ele), anomalia de *non sequitur* poate fi acum explicată. Cultura generală a absorbit la noi orice formă de cultură. Pentru a fi luate în seamă, ideile speciale au trebuit să rămână ori să redevină (ori să se prezinte ca) idei generale. Ideile speciale nu s-au putut agrega disciplinar (pentru a forma tradiții de cercetare, discipline autonome și culturi de specialitate), pentru că, în absența schimburilor de idei, raporturile dintre diferitele zone ale culturii sunt statice. Ca piață a ideilor generale, cultura noastră este slab structurată. Ca piață a ideilor speciale, ea este instabil ori deloc structurată. În mediul cultural românesc, tendința culturilor de specialitate este fie să dispară prin sufocare, fie să se dizolve prin culturalism. Valoarea oricărui schimb constă în fertilitatea lui cognitivă. Așa cum și cât există, piața

românească de idei nu are datele să declanșeze în interiorul ei mecanismul care îi conferă oricărei piețe de idei funcționale fertilitate cognitivă. Judecată după aceste date (criteriile pieței funcționale de idei: continuitate, obiectivitate, libertate, impredictibilitate, masa critică), piața culturală românească se califică numai parțial.

Or, aceste cinci criterii fac sistem: ele sunt transcendentale nu numai în raport cu existența unei piețe de idei, ci și cu declanșarea mecanismului care îi conferă fertilitate cognitivă. Și, pentru că orice cultură vie este un organism care funcționează ca o piață de idei, cultura noastră nu este vie decât pe porțiuni. În rezumat, dacă la noi există schimb de idei, acelea sunt idei generale în cel mai bun caz; iar dacă există o viață a culturii, aceasta este a culturii generale în cel mai bun caz. De aici lipsa de consecință a ideilor care pretind standarde de evaluare și testare superioare. Dacă noi nu avem o istorie a filozofiei românești, este pentru că mediul cultural românesc nu se auto-organizează sub forma unei piețe de idei, ci numai sub forma unei culturi generale slab străbătute de curentul schimburilor.

A treia concluzie (absența pieței atrage după sine precaritatea spațiului public). Acum, situația rezultată din absența unei piețe a schimbului de idei nu se reduce deloc, pur și simplu, la consecințele acestei absențe în sine. Dacă s-ar reduce doar la consecințele acestei absențe, atunci am avea anomalia de *non sequitur* și atât. Dar anomalia de *non sequitur* nu este un fapt izolat, ci face sistem cu toate acele

forme de organizare socială care se bazează, parțial ori integral, pe premisele ei de existență. Dacă privim înapoi, observăm imediat că prima constatare empirică, care afirmă că în cultura noastră nu există instrumente constitutive pentru a distinge funcțional între idei generale și idei speciale, combinată cu criteriul obiectivității schimburilor, (β), care pretinde ca standardele consensual recunoscute să fie publice, are drept consecință propoziția: pentru a putea exista, cultura ideilor pretinde un spațiu public *obiectiv* – adică un spațiu deschis, în care experiențele participanților la schimb să poată fi puse laolaltă într-un fel care să le permită tuturor să se regăsească în el. Trebuie, altfel spus, să existe o comunitate impersonală a schimburilor și un consens liber al participanților. În fond, ceea ce implică anomalia de *non sequitur*, prin solidaritate naturală, este inexistența (ori precaritatea) spațiului public. La Montesquieu, spiritul public era consensul care se stabilește spontan între membrii societății, atunci când conflictele publice evoluează spre soluții care tind să violeze cadrele tacit acceptate. La noi, „spiritul public" este constatarea exasperată, mereu reluată și cinic-ironic proclamată a eșecului acestui consens.

Argumentul lui Peirce (ideea de realitate implică noțiunea de comunitate). Dar, dacă schimburile sunt blocate, fertilitatea lor cognitivă este inaccesibilă, iar spațiul public (asemenea timpului cosmogonic eminescian) „încearcă în zadar din goluri a se naște", atunci mai putem vorbi, în general, de o *realitate*? Realitatea e obiectivă sau nu e deloc. Cu

un argument luat din Peirce, am arătat că unitatea și obiectivitatea realității sunt transcendental garantate de existența unei comunități. Dacă este așa, atunci caracterul iluzoriu și inobiectiv al realității (endemic la români) traduce întotdeauna absența unei adevărate comunități, capabile să o garanteze. Mai mult, unde nu poate fi constatată existența unei comunități, acolo se poate deduce că nu au fost cu putință, în ordine, nici formarea (identificarea, formularea, asocierea în vederea realizării) unui bine comun, nici schimburile libere între indivizi. În ultimă analiză, orice comunitate este consecința existenței unei piețe a schimburilor libere între indivizi, iar pentru individ convingerea că trăiește într-o realitate, și nu într-un simulacru de realitate, provine din buna funcționare a comunității căreia îi aparține.

Argumentul general. Argumentul general este acela că piața liberă e transcendentală în raport cu constituirea comunității. Pentru comunități, schimburile, spațiul public și realitatea sunt solidare. Unde nu există o comunitate impersonală a schimburilor și un consens liber (nu neapărat explicit) al participanților, acolo nu există nici spațiu public, nici bine comun, nici spirit public, nici realitate comună, nici realitate pur și simplu.

În concluzie. Anomalia de *non sequitur* ține în ultimă instanță de neputința societății românești de a se constitui în chip de comunitate și, astfel constituită, de a institui o realitate comună, obiectivă. Filozofic vorbind, motivul pentru care nu avem o istorie a filozofiei românești, deși este în primă instanță o

problemă a filozofiei românești, este, în ultimă analiză, o problemă a societății românești – și reprezintă, în esență, o problemă de realitate: societatea românească nu are *o* realitate, pentru că nu are, în sens deplin, *realitate*.

Neîncrederea în idei a românilor

Am încercat să sugerez, pornind de la argumentul lui Peirce privind legătura dintre existența unei comunități a schimburilor și posibilitatea definirii unei realități deopotrivă unificate și obiective, că raportul dintre existența unei bune culturi a ideilor și sentimentul stenic că realitatea nu îți e ostilă nu este arbitrar, ci necesar. Deși nu este *a priori* evident, o fiziologie funcțională a schimbului de idei conduce la o bună relație cu realitatea – cu condiția ca schimbul să se desfășoare în spațiul public, iar spațiul public să reprezinte acel *deschis* între oameni pe care îl face „public" tocmai faptul că poate fi recunoscut de oricine ca fiind un adăpost al libertății sale și un loc al adevărului tuturor. Împrejurarea că dificultățile spiritului public pot fi privite ca un blocaj al schimburilor intracomunitare și ca un defect de realitate internă ne ajută să înțelegem că *anume* din cauza acestor carențe noi, românii, avem sentimentul că realitatea este aranjată de alții, că ne este ostilă, că suntem mereu victime și că nouă ne pică totdeauna lozul cel prost. Altfel spus, românii sunt tentați să creadă că realitatea, deoarece nu este aceeași pentru toți, nu poate fi nici obiectivă. Nefiind obiec-

tivă, ea poate fi manipulată după plac – de cei puternici, firește, care ne sunt dușmani. De aici retorica victimei eterne și a ratatului lipsit de vină. În spatele sentimentului nevrotic de dependență și dincolo de obsesia pierderii sentimentului de suveranitate, e de citit în aceste sentimente (sincere) prezența unui tip neunificat de realitate, care nu poate fi garantată, în obiectivitatea ei, de existența unei comunități libere.[69]

Să revenim pentru o clipă, în final, la criteriile pe care trebuie să le îndeplinească schimbul de idei pentru ca o piață a ideilor să poată exista în chip funcțional. E clar că acolo unde criteriul masei critice nu este îndeplinit, standardele de comunicare nu s-au desprins încă din patriarhalismul centrului unic sau din colocvialismul (autoritar) al micilor parohii. Dacă schimburile sunt parohiale, mesajele schimbate nu se pot desprinde de purtătorul lor, ceea ce înseamnă că procedurile impersonale de schimb, care ar trebui să impună schimbului standarde publice, nu se pot încă forma. În aceste condiții, tipul dominant de gândire care se poate acolo dezvolta este comunicabil mai degrabă prin gesticulațiile simpatiei (foarte stimabile în parohii), decât prin articulațiile argumentelor (indispensabile în spații largi). Unde numărul membrilor mediului intelectual este mic, criteriile de comunicare rămân personale, spațiul public, ca spațiu impersonal și interpersonal al schimburilor individuale, nu se poate constitui, iar sentimentul de obiectivitate a standardelor de comunicare nu se poate nici măcar înfiripa. Este

evident că „neîncrederea românilor în idei"[70] e mai degrabă o consecință inevitabilă a faptului că numărul celor care au în comun obiective cognitive similare nu a reușit niciodată să depășească o anumită masă critică. Constatarea că „românii nu au încredere în idei" traduce sentimentul celor implicați în schimbul de idei că piața nu funcționează după reguli „obiective"; că standardele schimbului sunt fluctuante, captând sugestii arbitrare, care depind de tot soiul de injoncțiuni exogene; că standardele nu pot fi deci controlate după regulile interne pe care le cunosc toți și că respectarea lor este inefectivă (de unde adagiul tipic românesc: „legea e făcută numai pentru proști"); în aceste condiții, „cunoașterea" nu mai poate fi privită dezinteresat, ci este din ce în ce mai mult concepută ca o posesie dătătoare de putere, ca un soi de „rang social" (conferit de faptul că prin intermediul ei cel care a fost în poziția de a o putea capta din surse externe poate controla desfășurarea schimbului intern de idei). De aici tema conexă a prestigiului, ca sursă de putere și control în societățile care capitalizează cunoașterea sub formă de putere, iar poziția instituțională ca mijloc de tezaurizare a ei.[71] Inutil să mai adaug că acest tip de comportament, imoral din punct de vedere cognitiv și distructiv din perspectiva progresului cunoașterii, exprimă, de o manieră brutală, inexistența unei realități comune, în care comunitatea intelectuală românească să-și poată recunoaște o existență obiectivă. Iar realitatea fărâmițată e solidară cu blocajele și rupturile schimbului liber de idei.

În rest, unde nu există încredere în cunoaștere, nu se poate naște nici sentimentul durabilului. Se știe: la români, nici măcar minunile nu durează mai mult de trei zile; sau: la noi, orice e dintotdeauna și mereu „ca la nimenea"; și așa mai departe, *ad infinitum & ad nauseam*. Aceste „defecte" românești, aparent constitutive „celulei", nu sunt în fond decât efecte secundare ale incapacității organismului nostru social de a forma o veritabilă piață internă a schimbului de idei. Totul revine, în fond, la constituirea unui spațiu public care să fie resimțit ca o expresie obiectivă și liberă a interiorităților individuale. Așa cum, într-o societate normală, solidaritatea civică și încrederea sunt în mod firesc instituționalizate, prin asociativitate și prin funcționarea cotidiană a standardelor de drept, tot la fel și la noi, prin asocierea spontană în schimbul de idei a cercetătorilor (privați ori instituționali) și prin funcționarea standardelor de schimb, ar trebui instituționalizată încrederea în idei. Cum?

E. Lovinescu făcea cândva observația că, la noi, „ideile n-au vreo importanță decât când încep să devină realități sociale"[72]. Observația e sociologică, dar ea, în lumina argumentului lui Peirce, trebuie înțeleasă ca implicând deficitul de realitate comună, atunci când e vorba de schimburile intelectuale. Faptul că la noi ideile nu au importanță este consecința faptului că realitatea socială nu ne apare ca fiind consecința ideilor prin care o gândim. Lunga tradiție a inexistenței unei piețe interne a schimbului de idei a consolidat la noi impresia că realitate are numai

faptul social brut, deoarece e „material", și nu ideile, teoriile, argumentele, deoarece ar fi „ideale", „subiective", „arbitrare". Or, între „realități sociale" și „idei", precedență (logică și ontologică) au ideile. Antidotul la teoriile „celulei românești care nu rezistă" este, în fond, vechiul primat al principiului spiritului (îl dau aici într-una din formulările lui Ludwig von Mises): „Tot ceea ce oamenii fac este consecința teoriilor, doctrinelor, credințelor și mentalităților care le stăpânesc mințile. Nimic nu este mai real și mai material în istoria umanității decât spiritul"[73].

Ca să ne luăm în serios ideile, soluția nu este să le transformăm mai întâi în „realități sociale" (căci atunci problema s-ar menține: oricum n-am avea încredere în ele *qua* idei), ci să adoptăm acel tip de atitudine față de schimburile de idei care poate face să iasă în mod firesc și permanent la iveală solidaritatea dintre constituirea culturii ca piață de idei și condițiile care fac posibilă noțiunea unei realități obiective, în care să ne putem adăposti cu toții – în comun și fără nesocotirea adevărului.

Altfel spus, ca să ne vindecăm de relele care ne exasperează (și care au dat cea mai expresivă literatură a exasperării de sine din toată Europa), noi trebuie să ajungem la înțelegerea faptului că problemele noastre nu provin din felul în care suntem, ci din ignorarea și neinteriorizarea eticii care se asociază în mod necesar cu exercițiul cunoașterii.

Adevărul acestui gând stă sau cade împreună cu adevărul existenței unui mare lanț al tuturor schimburilor, care străbate neîntrerupt și fără încetare întregul corp social. O societate nu poate exista fără

o comunitate a tuturor schimburilor, care, asemenea unui dublu circuit, sangvin și nervos, să o străbată în toate profunzimile ei și, astfel, să o facă vie, suplă și fertilă – într-un cuvânt, existentă. Material vorbind, aceste schimburi trebuie să fie comunizate și integrate potrivit criteriilor de existență ale oricărei piețe în genere: continuitate, libertate, caracter public, impredictibilitate, densitate mare a schimburilor etc. Din punct de vedere ideal, toate aceste schimburi trebuie înțelese ca făcând parte dintr-un lanț neîntrerupt, asemănător marelui lanț al ființei de care vorbește tradiția clasică, și care constituie suportul desfășurării tuturor vieților, evenimentelor și istoriilor noastre, reale, posibile și imaginare. Dacă, în interiorul acestui mare lanț, lanțul schimburilor este întrerupt, atunci comunitatea cangrenează, iar realitatea se inobiectivizează. Societățile care întrețin un mental dominat de sentimentul că realitatea este înșelătoare, ostilă și arbitrară suferă de alterări în continuitatea marelui lanț al schimburilor. Piața ideilor, care a fost atât de prezentă în argumentul meu, este o parte importantă a marelui lanț: buna ei funcționare, cum am văzut, întreține vitalitatea culturală a unei societăți și îi asigură sănătatea mentală. Orice gripare a pieței ideilor se traduce printr-o distorsionare a realității, imposibil de evaluat fără a ne ști locul pe care, cu rupturile și intermitențele noastre, îl ocupăm în acest mare lanț al ființei. „Astfel, după cum fiecare are parte de ființare, tot așa are parte și de adevăr" (Aristotel, *Metafizica*, 993b)[74].

IX

Un model al culturii bine rânduite

În încercarea de a explica anomalia de *non sequitur*, argumentul meu a părut să aprecieze ceea ce sigur ne lipsește (*i.e.* culturile de specialitate) și să deprecieze ceea ce, într-un sens, ne prisosește (*i.e.* cultura generală). Spuneam însă mai devreme (capitolul V, „Situația pieței culturale înainte de comunism") că deosebirea conceptuală între cultura generală și culturile de specialitate nu trebuie să implice nici că ele sunt separate în fapt, nici că așa ar fi dezirabil să fie. Dimpotrivă, toate analizele și constatările făcute până acum au arătat că sănătatea unei culturi (în fond, a unei civilizații) depinde de statornicirea unui raport de bună rânduială între cele două tipuri de cultură. E sigur, de pildă, că acestea *trebuie* să comunice între ele. Altminteri, cădem peste disfuncționalitățile deja semnalate: în moduri diferite, situația de divorț le invalidează pe amândouă. Cultura generală și culturile de specialitate trebuie, prin urmare, să se afle într-un raport de mutuală întreținere. Ele trebuie să se hrănească reciproc, potrivit regulii sub care funcționează fiecare. Înțeleg prin

această „hrănire reciprocă" capacitatea culturii generale de a oferi un suport *comunitar* culturilor de specialitate și, simetric, capacitatea culturilor de specialitate de a întreține cognitiv *adevărul* culturii generale.

Întrucât aceste raporturi sunt funcționale, modelul „hrănirii" este funcțional. Acum, dacă încercăm să traducem raporturile funcționale de ierarhizare în termeni de raportare spațială, acestea pot fi vizualizate. Dacă o facem, vom descoperi că, în funcție de raporturile de ierarhizare care se instalează între cele două tipuri de cultură, putem vizualiza cel puțin două modele geometrice ale culturii bine rânduite. De fapt, aceste două modele formează două *clase de modele*, în care se pot distribui toate modelele vizualizabile în două dimensiuni[75]: clasa modelelor de tip scară și clasa modelelor de tip roată.

Modelul scării & Modelul roții

Modelul în scară al culturii bine rânduite arată ca structura benzilor de energie din fizica corpului solid. Imaginea unui astfel de model este dată de succesiunea unor benzi de grosime diferită, în care fiecare bandă reprezintă un anumit tip de cultură: cultura de masă, cultura jurnalistică, cultura generală, cultura universitară, cultura cercetării fundamentale etc. Grosimea fiecărei benzi depinde de populația care împărtășește și ilustrează tipul de cultură reprezentat de banda cu pricina. Judecând după tipul geometric al reprezentării, atributele care caracterizează modelul în scară al unei culturi sunt

de tipul următor: paratactic, discontinuu, progresiv, ierarhic.

Pentru François Bourricaud[76], de pildă, piața intelectuală a țărilor moderne dezvoltate e formată din trei piețe: (i) prima piață este *comunitatea specialiștilor*, iar criteriul ei de adevăr e dat de judecata egalilor; (ii) a doua este *piața ideologică*, alcătuită din intelectuali, politicieni cu puteri decizionale și conducători de organizații influente (mass-media etc.), iar criteriul ei de adevăr este succesul: acesta decurge în special din valoarea ideologică pe care o are o lucrare pentru grupurile active pe piață; (iii) în fine, masa difuză a publicului formează *piața publicului larg*, a cărui judecată nu depinde, în principiu, nici de verdictul specialiștilor, nici de cel al grupurilor ideologice. Numărul membrilor piețelor menționate crește de la (i) la (iii).

Cum ar arăta, în cazul descris de modelul lui Bourricaud, o cultură *bine rânduită*? Să luăm exemplul cărților științifice (în sens larg). În mod evident, ansamblul piețelor funcționează „hrănindu-se" mutual atunci când cărțile științifice de succes la nivelurile (ii) și, eventual (iii), sunt omologate și pe piața (i). Când, dimpotrivă, cărți în principiu științifice au succes pe piețele inferioare fără girul sau chiar împotriva avizului piețelor superioare, atunci armonia ansamblului se strică, deoarece succesul/ideologia refuză să se supună adevărului. Ceea ce înseamnă distrugerea bunei rânduieli. Prin urmare, ansamblul fiind ierarhic, buna rânduială revine la respectarea ierarhiei. În general, buna rânduială constă în respectarea atributelor care caracterizează

clasa modelelor. Acesta este un rezultat important (care derivă din puterea atributelor, un fenomen prea puțin studiat).[77] În modelul Bourricaud, care ține de clasa modelelor de tip scară, piețele trebuie să fie paratactice și discontinue, pentru că, dacă nu sunt, atunci criteriul de individuație al piețelor se năruie (și ontologic, și epistemologic); piețele trebuie să fie progresive și ierarhice, pentru că altminteri nu se poate menține distincția între adevăr și succes, care ține de individuația piețelor, iar cât privește epistemologiile compatibile cu ridicarea distincției, singurele posibile ar fi ori cele anarhiste (caracterizate de o afirmație din clasa *„anything goes"*, de tip Feyerabend) ori cele „negre" (caracterizate de o afirmație din clasa „orice cunoaștere e impregnată de dominație", de tip Foucault), ceea ce e absurd, deoarece neagă posibilitatea adevărului, care e garantată de existența pieței (i).

Organizarea culturii sub forma modelului scării ne e tuturor, azi, foarte familiară, deoarece e modalitatea de organizare a culturilor moderne. Iată, bunăoară, cazul Statelor Unite. Undeva, sus, o pătură subțire de specialiști extrem de performanți (i), rupți de aproape orice contact *intelectual* cu lumea non-academică. Jos de tot, o pătură din ce în ce mai mare de oameni care consumă numai cultură de masă (iv), pentru care cultura *normală* înseamnă divertisment și căreia chiar și ziarele serioase (de tip *The New York Times*) îi par o formă prea înaltă de cultură. Puțin deasupra culturii de masă se află, nu foarte numeroasă, pătura celor care consumă cultură jurnalistică (iii), hrănindu-se cu stilul tabloidelor și aspirând la

elevația cotidianelor (nivel considerat cu „ștaif" azi, dar presă normală în prima jumătate a secolului XX). Deasupra culturii de ziar, aflată însă la mare distanță sub cultura academică, se situează pătura în scădere masivă a consumatorilor de cultură generală, a cărei hrană spirituală o constituie revistele literare și de cultură (ii). O inspecție sumară ne poate imediat arăta că această cultură, deși pe porțiuni remarcabil de performantă (cultura specialităților este, în Statele Unite, fără egal; nivelul jurnalisticii clasice e în continuare foarte bun, sub nivelul celei germane, totuși: un *Frankfurter Allgemeine Zeitung* nu există în Statele Unite; stilul dezbaterilor în revistele de cultură este remarcabil: *New York Review of Books* etc.), nu este, totuși, o cultură bine rânduită. Argumente: ierarhia nu e efectivă, deoarece (i) influențează efectiv doar (ii), (iii) și (iv) scăpându-i complet; criteriile adevărului în (i) au început să se erodeze, sub impactul culturii (iv), care tinde să furnizeze un discurs ideologic al egalității, obligatoriu pentru toate celelalte niveluri; criteriul discontinuității și al înșiruirii paratactice e încălcat, deoarece (iv) tinde să absoarbă (iii), iar epistemologia uniformă din (iv) tinde să contamineze epistemologiile celorlalte culturi, ceea ce inversează criteriul ierarhiei etc.

Acest model, suferind de aceleași imperfecțiuni structurale, dar cu defecte suplimentare specifice (cultura (i) nu mai e deloc atât de performantă; (ii) nu mai are calitatea și nivelul din Statele Unite etc.) ori beneficiind de ameliorări datorate înapoierii (cultura (iv) nu are dinamica de absorbție a culturilor superioare, pe care o are cultura de masă în Statele

Unite), este valabil peste tot, azi, în lume. Dincolo de pitorescul anumitor patologii, care sunt numai ale noastre și despre care deja am vorbit (în treacăt ori mai în amănunt: vezi *supra*, la pp. 12–16; 73–75; 81–84), modelul general al culturii noastre este cel al culturii stratificate: modelul în straturi ierarhice. Acest model, după ieșirea treptată din actualitate a umanismului european (legat foarte strâns, în ciuda aparențelor, de structura ierarhică a culturii medievale, pe care umanismul, Petrarca de pildă, a abhorat-o în conținutul ei, dar căreia i-a preluat structura), a devenit general pentru culturile moderne. Prin urmare, ca în multe alte locuri, și la noi modelul de creștere și de ordonare a culturii publice a fost unul stratificat și ierarhic.

În viața de zi cu zi, tipică pentru acest model al culturii publice este existența golurilor de netrecut între straturile diferitelor forme de cultură. Cu cât este rânduită mai prost cultura publică a unei asemenea societăți, cu atât mai impenetrabile sunt golurile dintre straturi, care devin adevărate „benzi interzise". Tipul ideal al acestui model corespunde situației în care toate straturile sunt comunicante: fiecare strat superior controlează stilistic și profesional stratul inferior, iar straturile de jos fixează cadrele de acceptabilitate morală a straturilor de sus. În metaforă politică, modelul culturii stratificate este monarhic, fără a fi și organic. Societățile reale, a noastră de asemenea, cunosc modelul culturii stratificate numai sub forma unei monarhii dezmembrate, disfuncționale și pradă anarhiei republicane.

A doua clasă de modele conține culturile al căror model geometric de organizare evocă imaginea roții. Modelul roții se inspiră din maniera în care s-au desprins profesiunile specializate din reflecția filozofică generală și din modul în care continuă să se alimenteze cu întrebări și probleme filozofia însăși. Două remarce ale lui Karl Popper, una din 1952, cealaltă din 1978, ne pot lumina asupra acestui proces.

Iat-o pe prima:

> „Problemele filozofice autentice își au rădăcinile întotdeauna în probleme urgente din domenii care nu aparțin filozofiei. Ele se usucă dacă rădăcinile mor."[78]

A doua remarcă a fost făcută în eseul „Cum văd eu filozofia":

> „Din punct de vedere istoric, întreaga știință occidentală este o urmașă a speculației filozofice a grecilor despre cosmos, despre ordinea lumii. Înaintașii comuni ai tuturor savanților sunt Homer, Hesiod și presocraticii. Pentru ei cercetarea structurii universului și a locului nostru în univers a fost tema centrală; din ea s-a născut problema cunoașterii universului (o problemă care rămâne după părerea mea problema hotărâtoare a întregii filozofii). Iar investigația critică specifică a științelor, descoperirile și metodele lor rămân o caracteristică a cercetării filozofice și după ce științele particulare s-au desprins de ea."[79]

Despre ce e vorba? La începutul culturii europene, în Grecia antică, toată știința era filozofie. Din fertilitatea întrebărilor filozofiei, prin specializare, s-au desprins științele particulare. Cândva, toate aceste întrebări au fost *numai* ale filozofiei: apoi, prin specializare și diviziune a muncii, au devenit ale fizicii, ale matematicii, ale chimiei, ale teologiei, ale filozofiei analitice, ale economiei și așa mai departe. În nașterea, individualizarea, creșterea și maturizarea unei specializări există întotdeauna două momente: momentul comun și momentul specific. Orice disciplină specială are o rădăcină într-o cultură comună și o alta, doar a ei, în cultura specializată. Prin urmare, unitatea tuturor culturilor speciale trebuie să se regăsească într-o cultură comună. Atunci când e bine structurat, acest model este, evident, al roții. Culturile speciale se desprind din cultura comună așa cum se desprind spițele din butucul roții. Culturile speciale comunică între ele atât prin cultura comună, cât și prin domeniile interdisciplinare, care se dispun între extremitățile spițelor contigue, pe circumferința care le unește pe toate. Fără cultură comună, culturile specializate își pierd și umanitatea și inteligibilitatea; fără culturi speciale, cultura comună își pierde substanța: devine apă chioară și nu mai e de nici un folos. Buna rânduială a culturii publice, în modelul culturii-roată, ține de vigoarea butucului culturii comune, de tăria și multitudinea spițelor culturilor speciale, dar și de rezistența culturilor interdisciplinare, care se dispun pe talpa roții.

Modelul culturii-roată este un model mai complex decât cel al culturii-scară, deoarece permite o analitică mai bogată a raportului funcțional de „hrănire reciprocă". Are marele avantaj de a fi un model care, prin forma sa geometrică, „forțează" buna rânduială: roata e roată sau nu e deloc. În plus, modelul este genetic explicativ (în raport cu formarea *conceptuală* a culturii europene) și istoric descriptiv (în raport cu *etapele istorice* ale formării culturii europene). Atributele care caracterizează modelul în roată al unei culturi bine rânduite sunt: întrepătruns, continuu, simultan, non-ierarhic.

În metaforă politică, modelul culturii-roată este republican în sens etimologic: funcționarea sa se bazează în mod esențial pe existența binelui comun – *res publica*. Societățile reale, când se abat de la buna rânduială a modelului culturii în roată, îl practică sub forma unei republici oligarhice, disfuncționale și pradă tiraniei monarhice.

Ei bine, cum anume se construiește o cultură aflată în bună rânduială?

Cum se naște și cum funcționează o cultură bine rânduită

Am să pornesc de la un autor de bază al canonului culturii, care este, deloc întâmplător, și unul al culturii generale: e vorba de Aristotel. Întrebarea este: oamenii care se formează în interiorul culturii generale și care sunt consumatori de cultură generală, îl citesc oare pe Aristotel? E clar că orice om cultivat a auzit de Aristotel. Dar nu oricine a auzit

de el a și citit ceva de el, iar din cei care l-au citit, mulți au înțeles că Aristotel nu este nici de nivel mediu, nici de nivelul culturii generale. Însă, potrivit standardelor culturii generale, e obligatoriu să fi auzit de el, să fi citit anumite pagini. Câte? Care? Dificil de spus.

Răspunsul la întrebarea cum a ajuns Aristotel să fie un autor canonic al culturii generale ne va deschide perspectiva asupra modului în care se formează o cultură bine rânduită.

În acest scop, ne putem gândi la soluția pe care au adoptat-o romanii cultivați, pentru care operele originale ale grecilor erau prea dificile: au inventat compendiile și *digest*-urile. Cu ajutorul lor îi învățau pe greci și prin ele se cultivau. Romanii sunt primii care le-au inventat și întrebuințat pe scară largă. Francezii, pe urmele popularizatorilor romani, au instituționalizat în timpurile moderne o formulă foarte simplă a ceea ce trebuie să știm în mod esențial din scrierile celebre – niște *bon mots*, pe care orice om cultivat ar trebui să le poată identifica și după ton, și după sursă. Pornind de la vechea idee antică a florilegiului, francezii au găsit cum să furnizeze consumatorului de cultură generală instrumentul necesar atât pentru a ști *câte* ceva, cât și pentru a putea *părea* că posedă o frumoasă cultură de specialitate, atunci când este doar un practicant (ori ucenic) al culturii generale. Este vorba de paginile roz din Larousse, acolo unde sunt adunate citate celebre din autorii care fac parte din categoria celor despre care oricine ar mai trebui să știe ceva după ce toți ceilalți au fost uitați cu totul.

Firește, acum șarjez și descriu un model peiorativ al culturii generale. Fac asta ca să pot mai bine marca ceea ce face din ea un lucru de neînlocuit. Căci ceea ce descriu este și nu este ridicol. Dacă identificăm în sens tare cultura generală cu paginile roz, atunci noțiunea de cultură generală este semidocție curată, iar conceptul, în teoria culturii, este inoperant. Dacă însă procedăm la o identificare slabă sau ironică, atunci înțelegem că paginile roz descind, în fond, nu numai din florilegiile antice, ci și din conceptul de totalitate-a-cunoașterii-utile-imediat-mobilizabile-la-purtător, care e conceptul de cunoaștere și de cultură generală al Marii Enciclopedii iluministe. Acesta este principiul enciclopediei: un repertoriu critic, în rezumate portabile, al tuturor informațiilor de specialitate de încredere și aduse la zi, exprimate într-un limbaj și cu un bagaj de cunoștințe care nu este al specialităților, ci al publicului general cultivat. Ideea de cultură generală, prin urmare, se situează în spațiul dintre specialități și diviziuni disciplinare. Oarecum la mijlocul lor, și aceasta NU pentru ca omul general cultivat, laicul cu interese cognitive universale, să poată pătrunde comod în fiecare dintre specialități, ci pentru ca anume rațiunea nespecializată a omului *qua* om să aibă acces la oricare dintre disciplinele divizionare ale specialității, din orice direcție ar veni.

Această concluzie are valoare generală. Ea sugerează că noțiunea teoretică de cultură generală decurge din conceptul rațiunii pure și simple, fiind solidar cu postulatul care pretinde ca o inteligență nespecializată să fie fundamentul oricărei inteligențe

specializate. Acest postulat, evident, stă la originea inteligibilității tuturor specialităților. Altfel spus, existența de principiu a unei culturi generale este condiția de inteligibilitate a tuturor formelor de cultură, în sens restrâns sau particular.

Să revenim acum la Aristotel. Nu am lămurit ce anume trebuie să știe cultura generală dintr-un mare filozof. Și nu este deloc în intenția mea să încerc să determin acest lucru, în mod general. Vreau însă să evoc aici una din afirmațiile lui Aristotel foarte cunoscută în lumea culturii generale, o afirmație adeseori citată, probabil mult mai rar citită în mod direct[80], care spune că orice cunoaștere începe de la o uimire. Iată contextul din care a fost extrasă, de cultura generală, această afirmație.

Aristotel spune că la început uimirea este a dificultăților care se află în preajmă, apoi, din aproape în aproape, „luând urma cunoașterii" (cum frumos îl pune Andrei Cornea pe Aristotel să spună), se ridică la chestiuni mai importante, cum ar fi mișcările planetelor și stelelor, apoi geneza universului și așa mai departe. Fără a urmări vreun folos practic, doar pentru a ști, cel care la început s-a uimit de lucrurile din preajmă ajunge în cele din urmă la știința divină, decât care nici o știință particulară nu e mai bună, deși toate sunt mai necesare decât ea. În acest moment, spune Aristotel, omul cunoscător ajunge într-o stare de spirit contrară uimirii inițiale. Într-adevăr, la început, omul se uimea, împreună cu toată lumea, de marionetele de la teatru ori de revoluțiile Soarelui ori de incomensurabilitatea

diagonalei pătratului cu latura. Aceasta este uimirea primă: necunoscătoare, proaspătă, inocentă. Însă, odată cunoașterea dobândită, nimic nu i-ar părea mai uimitor unui geometru decât ca latura pătratului să fie comensurabilă cu diagonala. Uimirea față de ceea ce este ceva s-a transformat, prin cunoaștere, în certitudinea că ceea ce este ceva este în mod necesar. Aceasta este uimirea cunoscătoare. Cine sunt oamenii celor două uimiri?

Ca să progresăm în lămurirea corelației dintre modul în care a ajuns Aristotel să fie un autor canonic al culturii generale și maniera în care se formează o cultură bine rânduită, să construim următorul *Gedankenexperiment*. În atelierul unui arhitect, care își cunoaște perfect meseria și care stăpânește toate dedesubturile și subtilitățile specialității sale, vine un om de pe stradă, care nu are nici o pregătire de specialitate în domeniul arhitecturii, dar posedă inteligența pe care Dumnezeu ne-a dat-o tuturor, în mod generic. Privind schițele arhitectului, contemplând schemele de lucru ale acestuia, văzând planurile atârnate pe perete, intrând în contact cu ustensilele arhitectului, omul nostru poate avea ca primă reacție uimirea față de acest nou univers. E o minunare a ignoranței, făcută cu inocență. Omul nostru de pe stradă se minunează de universul instrumentarului de arhitectură cu uimirea copilului în fața marionetelor de la teatrul de păpuși. E o uimire care nu duce spre o nouă cunoaștere, ci una care te aduce pe tine, ignorantul, pe calea unei cunoașteri care deja există și în privința căreia ignorai, până atunci, totul. La începutul *impulsului* spre cunoaștere,

ne spunea Aristotel, se află uimirea față de lucrurile cele mai simple, aflate în preajma noastră.

Apoi, după ce acest prim moment a fost consumat și asimilat, uimirea noastră devine mai „cultă" și se mută spre lucrurile mari, cele legate de Lună, Soare, stele și geneza lumii. Uimirile, altfel spus, se „încarcă" și ele, ca și faptele (în epistemologie), cu teorie. Există uimiri de etapă. Nu e admisibil să te uimești de funcționarea unei pârghii atunci când pilotezi o navă spre Marte. Sau poți să o faci, dar atunci nu mai e uimirea bună, uimirea care impulsionează spre o nouă cunoaștere, e consemnarea unei căderi în prostie. E, altfel spus, o uimire incultă. Pe bună dreptate arhitectul din experimentul nostru mental va fi iritat de aceste uimiri proaste și, dacă și-a pierdut cumva răbdarea, îl va da pe omul nostru afară din atelier. Uimirile inculte nu sunt de folos nimănui.

Să ne imaginăm însă că omul de pe stradă intră în camera de lucru a arhitectului cu un ochi deja trecut de (prin) uimirea primă: privește cu atenție schițele acestuia, îi cântărește inchizitiv instrumentarul și, după ce evaluează mai multe planuri de clădiri, pune două întrebări: „Ce este în fond faptul de a locui?"; și „În ce măsură faptul de a construi contribuie la faptul de a locui, reușește să îl exprime adecvat ori îl falsifică? În ce măsură, deci, construirea este chiar locuire?" Dacă în prima situație arhitectul ar fi ridicat din umeri la uimirile omului de pe stradă, în această a doua situație, *la aceste două întrebări anume*, sunt sigur că specialistul din arhitect ar

fi tresărit și s-ar fi declarat imediat interesat de uimirile omului de pe stradă.

Cine este, în fond, omul de pe stradă? Nu este ignarul, firește, nici inocentul de tip *sancta simplicitas*: este omul inteligent, dotat cu bun-simț, posedând adică rațiunea elementară despre care Descartes era convins că reprezintă bunul cel mai egal răspândit între oameni. Este nespecialistul care se apropie cu o curiozitate inteligentă de obiectul specialității specialiștilor. Căci, specialist ori ba, orice om inteligent înțelege imediat că acel om de pe stradă a adresat disciplinei numite „arhitectură" niște întrebări esențiale.

În ocurență, aceste întrebări au fost adresate breslei arhitecților de către Martin Heidegger, într-o conferință ținută la 5 august 1951 la o întrunire cu tema „Omul și Spațiul". Heidegger, ca „om de pe stradă", a intrat în atelierul specialistului și i-a pus specialistului aceste întrebări de nespecialist. Constrâns de evidența situației pe care încerc să o semnalez aici, arhitectul inteligent trebuie să recunoască că există o clasă de întrebări la care, cu pertinență pentru disciplina sa, are acces chiar și un Heidegger, deghizat în „om de pe stradă". Înseamnă asta oare că omul de pe stradă nu are nevoie de instrucția de specialitate a arhitectului pentru a deveni arhitect? Fără îndoială că nu. Înseamnă atunci că omul de pe stradă poate formula obiecții pertinente privind meseria arhitectului, fără a avea nevoie de instrucția de specialitate a acestuia? Absolut deloc. Ceea ce vreau să spun este că în orice disciplină există o clasă de întrebări care pot fi în mod

pertinent puse specialistului și care sunt comune atât celui instalat în disciplina respectivă, cât și omului de pe stradă, care, deși îi ignoră tehnicalitățile, îi poate totuși atinge, prin rațiunea simplă, rațiunea profundă.

Aceste întrebări de nespecialist, de îndată ce au fost rostite, devin în mod obligatoriu și întrebările specialistului. Cu deosebirea că aceste întrebări, deși intrate acum în câmpul specialității (teoreticienii arhitecturii pot confirma acest lucru), continuă să poată fi înțelese și de nespecialiștii interesați de problemele arhitecturii. În timp ce, bineînțeles, nici un interes nespecializat al omului de pe stradă nu va putea modifica statutul de strictă specialitate al unor chestiuni precum tehnica proiectării construcțiilor, corelarea materialelor cu forma și dimensiunile edificiului, știința decupării spațiului și așa mai departe.

Există în orice specialitate, prin urmare, două clase de probleme: sunt problemele care pot fi înțelese numai de către specialist și problemele care rămân în mod esențial comune atât specialistului, cât și nespecialistului. Întrebarea este: cum poate fi determinată această clasă de întrebări? (Firește, fără abuz de ingerință din partea nespecialistului.)

Formularea acestei întrebări mă readuce la problema culturii bine rânduite, de care mă apropii dând târcoale. Să ne uităm o clipă la modul în care a evoluat cultura – de la *ce* forme, către care *alte* forme? Pentru că aproape tot ceea ce suntem noi, ca europeni, se trage de la greci, vom arunca o privire asupra

modului în care s-au format disciplinele teoretice ale științei grecești, pornind de la filozofie.

Sub numele de filozofie, pe vremea aceea, se practicau toate disciplinele care au astăzi un statut disciplinar independent. Platon practica logica în chip de filozofie. După el, Aristotel o individualizează și face din ea o disciplină autonomă, un instrument în vederea bunei și sigurei reflecțiuni. Aristotel practica fizica sub forma cosmologiei. După el, fizicienii au emancipat fizica de cosmologie, iar cosmologia însăși a fost despicată în multe alte discipline, științifice ori filozofice, separate. Firește, și pe vremea când disciplinele azi separate erau tratate laolaltă în sânul aceleiași materii, tipul de reflecție specială se practica în mod diferit, cu un aparat tehnic incipient specializat. Spre pildă, analizele logice din dialogul lui Platon *Parmenide* sunt foarte individualizate metodologic, fără ca prin aceasta să avem un discurs propriu-zis de logică. Vom avea unul abia la Aristotel, în *Analitica primă*, cu un apendice de metodologie a cercetării științifice în *Analitica secundă*. Figuri ale sofismelor a furnizat și Platon în *Euthydemos*, ridiculizându-le, dar o analiză logică a lor, prin autonomizarea *logicului* din ele, a făcut abia Aristotel, în *Respingerile sofistice*. Prin urmare, există *întotdeauna* un timp, la originea dezvoltării specializate a *oricăror* discipline autonome, în care disciplinele coexistă într-o stare de devălmășie *fertilă*, în cadrul unei discipline-matrice.

Insist asupra faptului că această devălmășie nu este confuză, ci fertilă. Între disciplinele care coexistă fertil în matrice se stabilește un raport într-un

sens asemănător celui din teologie, între persoanele Trinității: acestea sunt distincte, fără separare, și identice, fără amestecare. Pentru argumentul meu în favoarea noțiunii de cultură bine rânduită este foarte importantă existența unei discipline-matrice, în care viitoarele discipline autonome coexistă într-o stare de „devălmășie fertilă".

Ei bine, ce se întâmplă cu această stare de *devălmășie fertilă*? Ea este curmată prin individualizarea disciplinelor care dospesc în ea. Iar individualizarea începe în momentul în care un om inteligent reușește să se uimească de faptul că în disciplina-matrice se află, contopit dar nu indistinct, mai multe discipline. Și atunci, ghidat de buna uimire de care vorbea Aristotel, omul inteligent adresează întrebarea fondatoare. De îndată ce întrebarea fondatoare a unei discipline a putut fi formulată în chip adecvat, poate începe și dificila muncă de transformare a uimirii față de o virtualitate în gândul unei dezvoltări sistematice, prin care prind să capete conținut și condițiile de existență ale autonomiei disciplinare. Prin urmare, pentru a ieși din starea de devălmășie a disciplinei-matrice, e necesară o întrebare fondatoare. Ei bine, oricare din disciplinele noastre de astăzi are la origine o întrebare fondatoare, adică, parafrazând situația descrisă de Aristotel, o uimire nu doar inteligentă, ci o uimire deja competentă.

Dacă ținem deci seama de aceste observații privind geneza disciplinelor autonome din matca unei discipline-matrice, aș spune că, în mod esențial, orice disciplină autonomă e compusă din două zone (care, deși nu sunt zone spațiale, pot fi vizualizate

cognitiv printr-o metaforă spațială comodă). O zonă cuprinde lucrurile care fie au fost complet rezolvate (tezaurul de procedee al disciplinei), fie pot fi, în principiu, rezolvate complet, fără rest. Altfel formulat, este vorba de acea parte a disciplinei care e reprezentată de totalitatea întrebărilor ce admit un răspuns tehnic bine definit. Firește, odată descoperit, modul de a răspunde la acest tip de întrebări poate fi perfect formalizat, ceea ce înseamnă că există întotdeauna o cale pur tehnică, ce ține de instrumentarul de specialitate, care poate conduce fără greș (ghidată de ingeniozitățile inteligenței euristice) la răspunsul corect: iar răspunsul corect este unul care, dacă știi să-l obții, este univoc, lipsit de rest și definitiv. Există nenumărate exemple de acest fel în matematici ori în fizică. Odată teorema demonstrată, asupra rezultatului nu se mai revine decât pentru a arăta că, eventual, gradul de generalitate al problemei nu este nelimitat, cum poate s-a crezut inițial, ci este restrâns la o anumită clasă de cazuri. Acest mecanism este valabil pentru toate disciplinele științifice *tari* – acelea al căror *întreg* teoretic este identic cu *partea* întrebărilor care admit răspunsuri lipsite de rest.

Mai există și o altă zonă a disciplinei, care cuprinde lucrurile care fie NU au fost complet rezolvate, fie NU pot fi, în principiu, rezolvate complet, fără rest. Altfel formulat, este vorba de acea parte a disciplinei care e reprezentată de totalitatea întrebărilor ce NU admit un răspuns tehnic bine definit. Ceea ce se poate obține ca răspuns la acest tip de întrebări NU este definitiv, NU este lipsit de echivocitate și lasă în mod inevitabil în urma răspunsului un rest de

principiu, din care, prin logica dezvoltării disciplinare, lucrurile continuă și pe mai departe să evolueze, deoarece aceste răspunsuri nu sunt permanente, asupra lor se revine mereu și se pretează la reformulări dacă nu chiar infinite, măcar sigur indefinite.[81]

Acest criteriu de demarcare a zonelor interne unei discipline – în zone care admit un tratament tehnic *adecvat* și zone care îl refuză – este foarte puternic. Aplicat, din exterior, tuturor disciplinelor cunoscute, el împarte întregul câmp al cunoașterii umane în trei clase. (α) Clasa disciplinelor care NU admit răspunsuri lipsite de rest la *nici una* din întrebările care pot fi formulate în interiorul lor. (β) Clasa disciplinelor care admit răspunsuri lipsite de rest la *toate* întrebările care pot fi formulate în interiorul lor. (γ) Și clasa mixtă, a disciplinelor a căror anatomie, în proporții variabile, admite o descriere în termenii celor două zone de care am vorbit mai înainte. Prima clasă este a disciplinelor-matrice, a doua este a disciplinelor care nu mai pot naște alte discipline, iar clasa a treia este a disciplinelor care pot da naștere altor discipline și care, în acest proces, tind să devină discipline din clasa a doua.

Evident, atenția noastră, pentru a continua argumentul culturii bine rânduite, trebuie fixată asupra primei clase, a disciplinelor-matrice. Or, am găsit deja că unica disciplină pentru care totalitatea întrebărilor care se pot formula în interiorul ei nu admit, în principiu, un răspuns tehnic, univoc, lipsit de rest și complet este filozofia. Într-adevăr, dacă ar fi admis un răspuns tehnic complet, atunci nu ar mai fi fost filozofie, ci o disciplină succesoare, care deja

s-a autonomizat din ea, așa cum am văzut în discuția despre geneza autonomiei disciplinare, și ar fi devenit o disciplină din clasele a doua sau a treia.

În lumea noastră, o lume a cărei cea mai veche tradiție este filozofia greacă, toate disciplinele azi cunoscute, fie direct, fie prin filiație mediată, s-au tras din filozofie. Pentru întreg procesul de autonomizare disciplinară, filozofia a reprezentat – nu numai accidental, adică istoric, ci și principial, adică potrivit esenței – materia matriceală prin excelență, un fel de „humus nutritiv" universal, în care au dospit, articulat și crescut la maturitate toate întrebările fondatoare care au stat la originea evoluției disciplinare europene. Ce înseamnă asta? Înseamnă că filozofia constituie mediul nutritiv pentru toate întrebările care pot fi în genere – *überhaupt* (aduc, prin folosirea acestui cuvânt incongruent în limba română, un elogiu lui Kant) – adresate, întrebări din care, de îndată ce un răspuns tehnic devine posibil, se individualizează disciplinele de specialitate. În filozofie, toate disciplinele specializate își găsesc unitatea genetică și, mult mai important, unicul domeniu de inteligibilitate esențială.

Aș spune că putem găsi aici o mare lecție a filozofiei: prin simpla ei existență, filozofia dovedește nu numai unitatea *epistemologică* a tuturor științelor, ci și unitatea *culturală* a oricăror forme de cunoaștere, deoarece ea ne arată că există întrebări care ne privesc pe toți, profani și specialiști deopotrivă, și că în orizontul de așteptare al răspunsului, chiar dacă acolo poate fi găsit germenul unei soluții pur tehnice, se află în permanență, simultan, pentru tot-

deauna, *toate* lucrurile importante care ne privesc pe toți.[82]

E momentul acum să gândim într-un chip sintetic toate cele spuse despre evoluția disciplinelor care se trag din discipline-matrice și toate cele spuse despre existența celor trei clase de discipline, stabilite în funcție de tipul de răspunsuri pe care le admit întrebările pe care le adresează. Or, sinteza se impune de la sine, sub forma unui model spațial despre care am tot vorbit. Să recapitulăm.

Există un centru: centrul este locul în care se situează toate disciplinele din clasa întâi. Am văzut că, în sens propriu, această clasă este formată dintr-o singură disciplină, filozofia în sensul cel mai larg cu putință (ca să spun totul, am în minte numai filozofia în sensul ei grec sau medieval, iar între moderni mă gândesc la Leibniz). Din acest centru pleacă în toate direcțiile, ridicate prin razele întrebărilor fondatoare, toate disciplinele mixte, care țin de clasa a treia. Acestea se termină, atunci când toate întrebările adresate în interiorul lor primesc răspunsuri fără rest, cu disciplinele din clasa a doua, care limitează exterior distanța maximă (metaforic vorbind) la care se pot depărta de centru disciplinele care s-au autonomizat din disciplina-matrice, prin tehnicizare. Ceea ce vedem în fața ochilor este figura unei roți, cu butucul, cu căpățâna, cu spițele și cu obezile ei, în care spițele sunt montate.

Ei bine, aceasta este imaginea întregii noastre cunoașteri: o roată. În mod structural, în centrul cunoașterii se află căpățâna filozofiei, din care pleacă radial, ca niște spițe, toate formele speciale

de cunoaștere, care se termină în cercul transversal format de sistemul unor obezi aflate într-o mișcare de expansiune, de-a curmezișul razelor: acestea reprezintă formele noastre cele mai „tari" de cunoaștere, formele „terminale", cu care, în sensul tehnicizării și univocității, al lipsei de rest, cunoașterea se încheie – în sensul că, dincolo de univocitatea acestor răspunsuri, exceptând cazul în care ele se dovedesc false, aceste forme „tari" de cunoaștere nu mai pot continua. Se înfundă. Căci orice cunoaștere infinit precisă este, într-un sens, o fundătură: în ordinea vieții, cunoașterea infinit precisă e lipsită de consecință (în ordine tehnică, nu: e, dimpotrivă, plină de fertilități practice).

Acum, istoric vorbind, dacă am putea contempla cu ochii minții totalitatea operelor lui Aristotel, am vedea fizică, matematică, teologie, biologie, anatomie, astronomie, logică, epistemologie, filozofie analitică, istorie, filozofie politică, istoria ideilor, morală, cosmologie, adică o mulțime aproape fără capăt de discipline particulare. Toate acestea, și altele încă, se trag din Aristotel. E destul de extraordinar, aș spune, să ne dăm seama că universitatea modernă reprezintă numai un proces de tehnicizare a întrebărilor pe care le-a formulat Aristotel, a uimirilor inteligente pe care a știut să le articuleze nemăsurata și indefinisabila sa inteligență. Realitatea, în mod riguros, aceasta este. Toată cultura noastră nu face, de câteva milenii, decât să îl sistematizeze pe Aristotel.

Având în minte modelul structural al cunoașterilor specializate, să revenim acum, pentru a putea

formula mai clar conceptul de cultură bine rânduită, la chestiunea culturii generale. Am stabilit deja următorul fapt: pentru ca rațiunea nespecializată a omului *qua* om să aibă acces la oricare dintre disciplinele specializate, cultura generală este obligatoriu să se situeze în spațiul dintre specialități și diviziuni disciplinare. Pentru ca acest spațiu să poată fi atins din oricare direcție, oriunde s-ar afla omul vreunei specialități, cultura generală trebuie să se situeze în centru. Mai mult, am văzut că noțiunea teoretică de cultură generală este solidară cu postulatul care pretinde ca o inteligență nespecializată să fie fundamentul oricărei inteligențe specializate. Ceea ce înseamnă că existența de principiu a unei culturi generale este condiția de inteligibilitate a tuturor formelor de cultură, în particular. E limpede că avem și aici de-a face cu o figură de tipul roții. Cultura generală ocupă locul butucului și al căpățânii; formele particulare de cultură (artele plastice, literatura, științele umaniste etc.) se distribuie de-a lungul spițelor care pleacă, prin autonomizare disciplinară, din căpățâna culturii, iar spițele se opresc în obezile reprezentate de formele cele mai rigid instituționalizate ale culturii, date prin cultura universitară, academică și academizantă.

Reiese acum, în modul cel mai natural, următorul raport: cum se află cultura generală față de formele specializate de cultură, așa se află și disciplinele-matrice față de disciplinele specializate; iar raportul dintre centre reproduce raportul dintre periferii. Concluzia este că, față de periferii, cultura generală și filozofia joacă, structural și funcțional, același rol.

În economia modelului-roată, cultura generală are aceeași funcție ca și filozofia.

Dacă lucrurile stau așa, și este evident că așa stau, atunci avem la dispoziție o definiție *generică* a culturii generale. Din punct de vedere teoretic, deci nu sociologic și nici pedagogic, din punct de vedere *strict* teoretic, cultura generală este alcătuită din totalitatea întrebărilor care ne privesc pe toți și care nu au primit încă un răspuns specializat, de natură pur tehnică. Rezultă de aici că o cultură bine rânduită este una în care există un rezervor de întrebări care îi privesc pe toți oamenii, indiferent de interesele lor cognitive speciale. O cultură fără acest set de întrebări este ca o societate fără bine comun, una pe cale de dezintegrare.

În termenii modelului spațial al roții, o cultură bine rânduită trebuie să aibă și căpățână, și spițe, și obezi. În căpățână se află întrebările care ne privesc pe toți. Prin spițe se individualizează întrebările care deschid formele specializate de cultură. Acestea se realizează integral în obezile care bordează circumferința roții, pe conturul căreia va aluneca de acum, lin, vehiculul umanității.

Așa funcționează o cultură bine rânduită. Noi, toți oamenii, suntem în centrul culturii, împreună cu întrebările care ne privesc pe toți. Din aceste lucruri care ne privesc pe toți, unele au putut fi articulate de unii dintre noi, sub forma unor răspunsuri mai tehnice, care pot constitui, de acum, baza unei discipline autonome – a unei cunoașteri specializate. De îndată ce o formă specială de cunoaștere s-a putut autonomiza în acest mod, oamenii

care s-au hotărât să se dedice cultivării noului domeniu, oamenii care grădinăresc acest spațiu, se cațără de-a lungul razei, ridicându-se, asemenea unor constructori de zgârie-nori, până spre cerul noii discipline. Aceștia sunt specialiștii, oamenii care diferă de oamenii culturii generale prin competențele tehnice suplimentare pe care le posedă tocmai pentru a putea ține în bună rânduială grădina cerească a noii lor specialități. Specialiștii, doar ei, au dreptul să grădinărească domeniile speciale, deoarece numai ei o pot face în mod competent. Razele care străbat cerul sunt ale lor. Pământul din care pleacă razele și unde acestea se întorc, după ce au descris obezile cerului, este al culturii generale. Într-o bună rânduială a culturii, specialistul nu rămâne ghetoizat în propria specialitate, deoarece, precum monadele lui Leibniz care aveau ferestre spre lumea armoniei prestabilite, și domeniile de specialitate sunt permanent puse în contact, atât prin centru, cât și prin periferie. Prin centru, întrebările de specialitate pot regăsi oricând nu doar întrebările fondatoare ale disciplinei, ci și noile întrebări ale curiozității nespecializate. Prin periferie, unitatea cunoașterii este asigurată de rezultatele terminale ale cunoștințelor specializate, care sunt constrânse de logica menținerii în autonomie a specialităților distincte să facă sistem.

Un ultim cuvânt despre omul aflat în căpățâna culturii. Dinspre centru, există ferestre prin care oricine poate privi în interiorul oricărei discipline: aceasta se face cu ajutorul acelor întrebări care, în logica de creștere a disciplinei, nu au primit încă un

răspuns tehnic definitiv (ar putea să nu primească nici unul). Omul culturii generale poate pune specialistului întrebări bune, precum le punea Heidegger arhitecților, numai în măsura în care acele întrebări lărgesc baza de inteligibilitate a disciplinei. Fundamentul disciplinei aparține specialistului, cât și nespecialistului. Ținând de rațiunea universală, întrebările fondatoare stau la îndemâna oricui se decide să își întrebuințeze într-un mod adecvat (și, aș adăuga, *smerit*) inteligența. Raritatea acestei întreprinderi nu e consecința imposibilității ei, ci lipsei noastre de imaginație – o imaginație care trebuie să combine uimirea competentă față de obiectul existent cu supunerea cognitiv-adecvată la obiectul încă neinventat.

O cultură bine rânduită este deci ca o roată, a cărei căpățână reprezintă zona întrebărilor care nu au primit încă un răspuns tehnic. Din căpățână ies în toate direcțiile spițele roții, care închipuie formele specializate de cunoaștere ori formele particulare de cultură. Spițele fixează obezile, care permit roții să își îndeplinească în mod adecvat funcția – aceea de a face posibilă înaintarea carului cunoașterii, pe terenul dărăpănat și hurducat al istoriei universale.

Ca să înțelegem valoarea noțiunii de „cultură bine rânduită" trebuie să pornim de la două constatări. Prima este că gradul de civilizație al unei societăți este direct proporțional cu nivelul său general de cultură, iar acest nivel este fixat de cultura generală. A doua constatare este următoarea: civilizația a cărei cultură este doar cultură generală e condamnată la producții care sunt fie minore, fie imposibil

de evaluat (când se întâmplă să fie majore). Paradoxal exprimat – dacă nu ai cultură generală, ești incult, oricât de performant ai fi; dacă ai doar cultură generală, însăși noțiunea de performanță are un sens minor, iar majorul, ca atare, nu poate fi nici perceput, nici exploatat.

În modelul roții, putem prin urmare distinge două situații, care decurg din constatările făcute mai sus. Situația în care nu există nici o specialitate, când nici o disciplină nu s-a autonomizat încă și totul este cultură generală. Roata nu are spițe, ea constă dintr-o singură bucată de blană circulară. Roata e doar căpățână: e, practic, doar butuc. E rigidă, lipsită de flexibilitate, greoaie. Cazul căruțelor primitive. Carul cunoașterii e neperformant: civilizația a cărei cultură este doar cultură generală este una condamnată să fie una de mâna a doua. Mai e și situația, ipotetică, în care nu există cultură generală, când există numai culturi de specialitate. În acest caz, roata nu mai are căpățână, iar în butucul osiei intră direct, alandala, spițele. Acestea sunt fixate numai în obezi, dar joacă dezordonat, fără coerență între ele, la îmbinarea mobilă cu osia. La o hurducătură mai puternică, roata cedează și, pe direcția spițelor mai slabe, se produce inevitabil surparea roții. Ca urmare, carul cunoașterii nu mai poate înainta: deoarece baza de inteligibilitate a culturilor specializate scade dramatic ca urmare a dispariției culturii generale, gradul de civilizație al acesteia se prăbușește. Acestea sunt cele două disfuncționalități extreme, tipice, ale culturii-roată.

O cultură bine rânduită este o cultură în care raportul între cultura generală și formele specializate

de cultură este unul de adecvare reciprocă și de sprijinire mutuală. Este întocmai ca la roată. Pentru ca noi și cunoașterea noastră să avansăm, trebuie să avem roți suple. Când căpățâna e prea mare, înaintarea se face greoi. Trebuie, deci, un anumit echilibru între capățână și spițe. Când capățâna nu există, roata se sparge. Când e numai cultură generală, nimic nu mai are relief. Când nu mai e cultură generală, relieful e peste nimic. Fără cultură generală, ne sufocăm; fără ea pierim. Lucrurile sunt evidente: modelul roții face ca această evidență să ne sară și mai bine în ochi.

Potrivit diagnozei ilustrate de aceste modele ale culturii bine rânduite, în cultura română există un blocaj de comunicare. Cunoscându-i rațiunea, acest blocaj poate fi depășit printr-un efort de construcție, de auto-depășire și de obiectivare. Fie că va evolua în continuare după modelul deja împământenit al culturii stratificate ierarhic, fie că va adopta modelul mai rațional și mai democratic al culturii-roată, cultura română este, astăzi, aflată în blocaj. În mod banal, ea este blocată de rivalitățile dintre provincii, grupuri, ideologii, țuțeri și oportuniști; în mod dramatic, ea este gripată de lipsa de comunicare, la nivelul ideilor generale, între disciplinele specializate și publicul general cultivat, dar și între oamenii care ilustrează disciplinele specializate însele. Ne-ar trebui un loc geometric, comun între culturile de specialitate care se afirmă azi cu vigoare în România, capabil să readucă în cultura publică ceea ce pentru

corpul politic este binele comun: realitatea unei culturi comune, la care să putem participa toți – fără inhibiții, fără concesii, fără discriminări; cu afirmarea standardelor de civilitate, bun-simț, inteligență critică și obiectivitate.

Elegie pentru cultura generală

Noi, astăzi, când ne gândim la cultură generală, ne gândim la cultura pe care o posedă omul care nu are nici o specializare. Nu pentru că nu a vrut-o, ci pentru că nu a fost în stare să o aibă; pentru că, nereușind să ajungă un bun specialist, a rămas doar omul unei culturi generale. Când spunem cultură generală, subînțelegem semidocție, lăutărism și diletantism. Cum s-a ajuns ca la noi, unde, cum am văzut, se putea vorbi de un adevărat „imperialism al culturii generale", cultura generală să cadă într-un asemenea discredit?

Explicația e simplă. Ca și în anii ei de formare, cultura română (fie premodernă, fie modernă) a rămas o cultură de imitație. În a doua jumătate a secolului XIX, de pildă, totul venea de la Paris. În anii '30 ai secolului XX, totul venea din Germania. Acum, Parisul și Berlinul, ca destinații culturale, s-au învechit. Pentru lumea universitară umanistă, moda vine azi din lumea anglo-saxonă: ce se mănâncă în universitățile americane se mestecă îndelung în România; ce se asimilează acolo se dezasimilează cu delicii aici. Pentru o țară care numără peste un milion de victime ale ideologiei marxist-leniniste,

revenirea în forță a marxismului în deghizament postmodern (studii critice, postcolonialism, feminism, tot sosul) este stupefiantă intelectual și dezgustătoare moral. Pe când avea drept cultură doar cultura generală, România nu a reușit să parcurgă toate etapele autonomizării disciplinelor speciale și a rămas să suporte toate dezavantajele lipsei de specializare, fără să poată trage foloasele culturii ei generale. Astăzi, după prăbușirea Cortinei de Fier, când s-a aruncat suflet și corp într-o nouă operațiune de copiere a Occidentului[83], care nu mai are cultură generală, România depreciază ce mai are încă valoros și jură pe ce nu știe încă să facă. Ca de obicei, nu găsește tonul potrivit nici lăsându-se, nici refuzându-se. Abandonăm ce avem, pentru că nu mai e la modă; ne ahtiem după ce nu avem, pentru că e la modă. La noi, azi, nici cultură generală nu se mai face bine.

Cel puțin într-o privință (rolul jucat în cultura occidentală de cultura generală), Occidentul de azi nu mai seamănă cu Occidentul de ieri. Lumea cu care noi ne sincronizăm azi (spre deosebire de cea de ieri) lasă un spațiu de existență din ce în ce mai anemic culturii generale. Occidentul e pe cale să-și piardă cultura generală. Statele Unite deja și-au pierdut-o. Cultura publică e din ce în ce mai mult reglată nu de piața schimburilor intelectuale, ci de piața banilor și a rentabilității-marfă. Noul spirit public are cultul specializării și manifestă numai dispreț pragmatic pentru umanismul tradițional. Ca atare, în cultura publică occidentală de azi funcția

culturii generale tinde să fie desființată, deoarece logica tehnico-economică care lucrează în ea tinde să tehnicizeze orice, inclusiv lucrurile care nu se pot tehniciza și pe care, dacă încerci să o faci cu forța, le ucizi. În plan cultural, victima este cultura generală, adică singurul spațiu în care toți oamenii, indiferent de meserie, pot pune în comun un set de întrebări relevante pentru idealul omului civilizat. În plan metafizic, victima este cunoașterea lucrurilor superioare și a lumilor nevăzute. Sub pretextul profesionalizării, tehnicizarea și spiritul mărginit al specializării evacuează dintre întrebările care ne privesc pe toți pe toate acelea care nu pot fi convertite la forme specializate de cunoaștere. De pildă, în programele de învățământ Homer a fost confiscat de la învățământul general și livrat zălog numai filologilor clasici, Dante a fost lăsat numai în seama italieniștilor, geometria numai în seama geometrilor și așa mai departe, până la golirea completă a canonului. Totul tinde să devină treaba specialiștilor, sub pretextul că numai ei știu despre ce este vorba. Să ne maturizăm, spun ei. Să devenim *profesioniști*: ceea ce înseamnă, de fapt, să lăsăm totul pe seama spiritului tehnicizării. Iar la lucrurile care nu se pot tehniciza trebuie să renunțăm, așa pretinde „maturizarea". Pentru promotorii acestui nou tip de mutilare, omul trebuie să-și abandoneze toate problemele și aspirațiile *noilor manageri*: specialiștilor de resort. Dacă însă tehnica devine suverană, iar Oakeshott ne-a avertizat împotriva acestui abuz[84], atunci cultura se pierde, redusă la tehnicalitățile ei. Tot ce ține de logica trupului va prospera (vedeți obsesia legată de

corp din cultura occidentală de azi), în schimb ce îi rămâne sufletului se va ofili prin asfixiere și va amuți.

Lucrurile, acum o sută de ani, nu stăteau așa. Să spui despre cineva că are cultură însemna pe atunci să spui exact acest lucru, că are cultura ideilor generale, că are în posesie sufletească *proprie* (nu *doar* erudită) cultura umanistă a lumii. Nietzsche, care știa să folosească formule vitriolante pentru a caracteriza lucrurile pe care le respingea, vorbea deja, în 1889, de *idioția savantă – das gelehrte Idiotenthum* – a universitarilor alergici la idei generale. Pe acești alergici îi numea cretini educați – *die Bildungs-Cretins*. Prin „cretin educat", Nietzsche înțelegea un specialist dornic să se închidă în îngustimea orgolioasă a unei singure specialități ca într-o peșteră, așa cum, datorită diviziunii meșteșugului, calfa proastă e specializată de cizmarul meșter numai în flecuri sau numai în pingele, pentru că e incapabilă să se ridice la arta de a face un pantof bun, în mod inteligent, individuat pe tiparul unei tălpi anume.

Specia calfelor proaste, azi, s-a generalizat. Pe reprezentanții ei Malraux i-a numit intelectuali lipsiți de cultură. Ceea ce deosebește însă „intelectualii lipsiți de cultură" de azi de „cretinii educați" de ieri, dincolo de faptul, empiric constatabil, că „cretinul educat" a devenit cretin pur și simplu, este dispariția idealului general al culturii. Ieri, „cretini educați" erau doar universitarii de strictă observanță, care, din orgoliu corporatist și prin aplicarea obtuză și harnică a mitului specializării, nu putuseră să se ridice la inteligența profesională de a sesiza limitele culturale și cognitive ale profesiunii lor (ori-

care ar fi fost aceea). Dar idealul atingerii universalității prin cultură exista, intact.

Azi însă, majoritatea absolvenților de facultăți aspiră să devină „intelectuali lipsiți de cultură", în totala ignorare a situației, semnificației și consecințelor opțiunii lor de a rămâne în afara culturii. Putem constata că idealul omului cultivat, moștenirea socială și comunitară cea mai de preț a umanismului european, a încetat să mai fie un ideal al educației europene. Faptul s-a petrecut, treptat, în anii '80–'90 ai secolului trecut în Occident și Statele Unite; Uniunea Europeană l-a adoptat, tacit și sub acoperământul celor mai generoase intenții, prin Directiva de la Bologna[85]; se întâmplă acum, prin forța servilă a imitației, și la noi. Deși opțiunea acestor tineri de a rămâne necultivați este cumva inocentă, deoarece e luată în necunoștință de cauză, ca o consecință negândită a îmbibării conștiințelor lor cu idealurile inferioare ale epocii postmoderne, ea, nu mai puțin, este, pe termen lung, o opțiune tare *împotriva* culturii – întrucât întrerupe „marele lanț al ființei", așa cum a fost acesta, până acum, reflectat, ilustrat și încorporat în cultură. La acest curent se adaugă, *last but not least*, prăbușirea catastrofală a standardelor și exigențelor culturale în epoca postmodernă, al cărei orizont „indepasabil" (precum odinioară marxismul pentru Sartre) este relativismul, divertismentul, consumismul cultural, setea de a fi doar prezență și nevoia de a se abandona în abisul prezentului.[86] Acest orizont, prezentat de noua incultură generală ca o eliberare, fixează și determină idealul „omului recent", promovat astăzi

și prin procesul de educație (ceea ce, în alte epoci, nu se întâmplase). Elementul nou este că, spre deosebire de eliberarea de tradiție în numele căreia s-a afirmat istoric Iluminismul, care era o eliberare în vederea emancipării, eliberarea adusă de epoca postmodernă este *eine Befreiung in das Nichts* – o eliberare în vederea nimicului.

Putem deci distinge între două cauze ale deprecierii culturii generale în epoca noastră. Prima este modernă, și se referă atât la cultul specializării, potrivit căruia totul trebuie transformat într-o cunoaștere precisă și exactă, cât și la imperativul de a instrumentaliza toate formele de cunoaștere, pentru a obține din orice cunoaștere o formă de putere practică. O voi discuta mai jos, foarte pe scurt, în termenii pedagogici ai lui Burckhardt. A doua este postmodernă, și se referă atât la abandonarea idealului grecesc, creștin și modern al cunoașterii (cunoașterea fiind înlocuită, în postmodernitate, cu un fel de ideologie a suspiciunii generalizate și cu politizarea tuturor discursurilor), cât și la răspândirea relativismului, ca normă politică a multiculturalismului (multiculturalismul fiind ideologia deprecierii culturii occidentale). O judecată asupra combinației de nihilism și relativism care stă la originea acestei noi deprecieri a culturii a fost deja făcută în cartea mea *Omul recent*. Nu o voi relua aici. Voi discuta însă în continuare contribuția mitului specializării la deprecierea culturii generale.

La originea modernității stă transformarea cunoașterii absolute, pe care o făcea accesibilă contemplarea, în cunoaștere tehnică, pe care o certifică

experimentul matematic și o fructifică acțiunea practică. Ca atare, două ispite sunt activate în chiar actul de naștere al modernității: instrumentalizarea (prin specializare) și reducerea la util (prin reducerea oricărei valori la aspectul ei practic). Prestigiul culturii generale a fost cel mai mult subminat de mitul specializării. Există prejudecata că un specialist trebuie să fie *doar* specialist, altminteri devine suspect. Succesul la public îl compromite iremediabil. Hayek, de pildă, a fost discreditat în ochii colegilor săi economiști de succesul extraordinar al cărții sale *Drumul către servitute* – „o carte foarte antipatizată", aprecia el, retrospectiv. Drept urmare, influența sa teoretică în mediile profesionale a intrat în declin, iar universitățile au ajuns să îl antipatizeze atât de mult, încât Hayek resimțea acest lucru și la sfârșitul anilor '80: „În general, economiștii tind să mă considere ca pe un *outsider*, cineva care s-a discreditat scriind o carte precum *Drumul către servitute*, care acum a devenit în întregime știință politică"[87].

Ideea că notorietatea publică și cărțile bine scrise sunt semn de neseriozitate (cu transpoziția că un specialist nu poate scrie decât prost și, la rigoare, trebuie să fie mut în afara specialității sale) a dat naștere, într-o țară a lui *pseudo*, ca a noastră, următoarei previzibile pseudometamorfoze: semnul exterior al „bunului specialist" a devenit dispreț pentru cultura generală și mefiență față de ideile generale. Cei pe care îi condamnă sunt „eseiști". Disprețul față de eseu al specialiștilor demonstrează nesiguranța lor în ce privește calitatea științifică a propriei lor munci. În marile culturi, există o tradiție a eseului

care nu irită pe nici un academic. Tradiția eseului și tradiția reflecției specializate sunt tradiții paralele și, în sânul culturii publice mai largi, împletite – deoarece se nutresc una din alta: eseul prin frecventarea specialităților, specialitățile prin înglobarea lor în acel curent comun al ideilor generale pe care germanii îl numesc *Zeitgeist*.[88] La noi, dimpotrivă, oricine pretinde să fie considerat un specialist, simte nevoia să se delimiteze de bănuiala că ar putea fi un diletant în sânul propriei specialități prin condamnarea nemiloasă a eseisticii. Altfel spus, el se afirmă ca specialist nu doar (și nu atât) prin producerea dovezii pozitive că este un specialist, cât prin condamnarea retorică a non-specialiștilor din afara disciplinei sale. Or, ține de precaritatea propriei sale identități de specialist nevoia permanentă de a se delimita de alții, prin recuzarea realității lor în oglinda idealității sale. Așa cum militarii se recunosc între ei după uniformă, intelectualii cu pretenții bovarice de specialist au ajuns să se recunoască între ei după disprețul lor față de cultura generală și discreditul în care îi țin pe mânuitorii ei talentați. Firește, culturii generale nu i se ia partea militând pentru ea, adică decizând că e bine să te limitezi la ea (ceea ce ar fi o nerozie), ci atrăgând atenția asupra rolului ei formativ și arătând că rolul pe care ideile generale îl joacă în întreținerea fertilității culturii este esențial.

În prelegerile pe care le-a ținut spre mijlocul celei de a doua jumătăți a secolului al XIX-lea, Jacob Burckhardt avertiza împotriva tendinței multor specialiști contemporani de a refuza dobândirea unei „priviri de ansamblu" în numele specializării stricte.

Burckhardt observa cu ironie că progresul științelor a fost adesea întârziat de o formă de obtuzitate, cultivată cu aroganță de „spiritele academice și de profesori" – *die Akademici und Professoren*: este vorba de retragerea trufașă în specializarea cea mai îngustă profesional, adică mai mărginită intelectual, și aruncarea discreditului social asupra interesului diletant, adică îndrăgostit, față de cultură în general. Pentru Burckhardt, cuvântul „diletant" trebuie discreditat numai în disciplinele în care prestația studiosului poate intra doar în două categorii de evaluare: ești ori nimeni, ori maestru – adică în arte. În științe însă, unde nu poți să fii maestru decât într-un domeniu îngust, ca specialist strict, diletantismul este necesar, susținea el, deoarece numai prin diletantism poți cerceta domeniile care depășesc aria specializării tale. Altminteri, cu excepția specializării, rămâi „un ignorant" și, în funcție de împrejurări, un „individ necizelat": mai precis, *ein roher Geselle,* adică o calfă necioplită – asta rămâi ori devii în absența iscodirii diletante a culturii în general, spunea Jacob Burckhardt.[89]

După mai bine de un secol de eroziune a culturii generale și a idealului umanist, ceea ce odinioară Occidentul numea apreciativ *culture générale* pare a fi dispărut complet, nu numai din criteriile de prezentare socială a oricărui om care se pretinde civilizat, dar și din mediile propriu-zis intelectuale. Specialistul standard de azi, cel care e un asiduu frecventator al revistelor care au inundat pletoric Babilonul pieței *scholar* din lume și care e un harnic și incontinent contributor la ele, este cel mai adesea

fie o „calfă necioplită", fie un „cretin educat", fie un „intelectual lipsit de cultură"[90]. Dacă nu a murit încă de tot, cultura generală e pe cale de rapidă dispariție, împreună cu idealul umanist de emancipare prin cultură care a generat-o.

Digresiune: Ce înseamnă să fii cultivat?

Înseamnă, de pildă, să recunoști fără pedanterie la ce face aluzie Stanley Rosen atunci când optează pentru un titlu ca acesta: „A Modest Proposal to Rethink Enlightenment"[91] – în mod evident, la satira mușcătoare a lui Jonathan Swift „A Modest Proposal for Preventing The Children of Poor People in Ireland from Being a Burden to Their Parents or Country, and for Making Them Beneficial to The Public" (1729), în care acesta sugerează că, spre binele general, irlandezii ar trebui să-și mănânce copiii. Ironia lui Rosen este potențată și irizată de aluzia la satira lui Swift într-un fel indicibil, iar înțelegerea imediată a acestui fapt, fără note de subsol, face întreg deliciul culturii. Cultura este făcută din astfel de aluzii și jocuri, care îi trădează originea: jocuri de societate, bună-creștere, flirt, spirit, conversație etc. – înțelegere *imediată* între oamenii care trăiesc împreună.

Înseamnă, bunăoară, să exclami „Iată Koch!" atunci când un autor care se ocupă numai cu serioasele chestiuni care apar „în sânul comunității academice"[92] (ce lipsă de bun-gust!), taxează drept „bizară" și, implicit, drept foarte personală și originală, afirmația lui Hans Blumenberg că „Modernitatea este a doua venire a gnosticismului"[93], fără

să își dea seama că teza privind identitatea dintre modernitate și gnosticism fusese deja avansată de Eric Voegelin în cartea *The New Science of Politics. An Introduction*, cu mult timp înaintea lui Blumenberg (conferințele lui Voegelin au fost ținute în 1951 și publicate în 1953, iar referința gnostică a lui Blumenberg apare abia în 1966). Să ignori acest lucru este, pentru standardele specialității, o dovadă de incultură academică. Dar, din punctul de vedere al culturii *at large*, este o dovadă că nu ai intrat în dansul ei.

C o n c l u z i e. Cultura înseamnă capacitatea de a recunoaște precedența și de a dansa, juca, conversa, a face prestidigitații cu ea. Cultura nu este o modalitate de a cunoaște, ci este modalitatea prin care oamenii își amenajează viața. Cultura nu epuizează scopurile ultime; dar e greu de imaginat un om care să aibă scopuri ultime și care să nu fie el însuși o cultură. Dacă nu le creează, le face posibile. Uneori le contrariază, dar fără cultură nu este posibilă articularea lor cât de cât complexă. Cultura este un instrument de sporire a vieții. Pe de o parte, îi hrănește profunzimea; pe de alta, îi oferă cadrul de manifestare și de exprimare.

Cultura nu e obligatorie. Dar fără ea nu poți arăta nici ce ești, nici dacă ești, nici cum ești. Ea e limbajul umanității, fără a fi natura ei. Este ca limba. Putem gândi fără ea. Dar fără ea nu putem exprima nimic, și nici transmite mai departe. Am mai fi ce suntem dacă n-am avea uzul unei limbi? Totul, în noi, tinde să o depășească. Dar fără ea nici măcar depășirea nu ar putea fi realizată.

Cultura nu este totul. Dar face ca totul să fie cu putință. Faptul că ea nu este totul ne îndreptățește să nu îi disprețuim pe oamenii inculți. Dar faptul că fără ea nimic nu ar fi cu putință aruncă o lumină urâtă asupra inculturii, chiar dacă oamenii inculți rămân nejudecați. În această lumină, oamenii inculți sunt umanități ratate. Sunt speranțe irosite. Sunt bogății de care nu va afla nimeni nimic niciodată.

Încheiere

Aș dori, în încheiere, să revin la cazul românesc. Cultura română s-a format ca o cultură modernă după modelul culturii generale. Disfuncția ei majoră, până acum, a fost incapacitatea de a naște din sânul ei, în mod organic, culturi de specialitate viabile. Ca atare, există azi printre noi un frison de ură față de ideea de cultură generală, care a ajuns să fie confundată cu semidocția, amatorismul lăutăresc și impostura. Ura e rea, critica e bună. Și mai bună e înțelegerea conceptului de cultură bine rânduită. Ceea ce e în mod absolut necesar este ca schimbul intelectual în spațiul cultural românesc să se emancipeze de criteriile culturii generale și să se profesionalizeze, potrivit diferitelor profiluri ale culturilor de specialitate. Este momentul ca și specialitățile să capete, în sfârșit, o reprezentate publică respectabilă.

Ajuns aici, simt nevoia să formulez următorul avertisment. Ar fi cu totul trist ca, remarcând că noi nu suntem o cultură în care domeniile de specialitate să fie adecvat reprezentate în spațiul public, să aruncăm, odată cu apa murdară din copaie, și copi-

lul pe care l-am spălat. „Copilul", în cazul de față, este cultura generală. Există și un atu pe care îl au culturile periferice, cum este cultura românească, culturi care au fost păstrate de vitregia istoriei în afara circuitului occidental al celor mai noi valori și al celor mai la modă prejudecăți (din păcate, se pare că nu le putem avea pe unele fără celelalte). Atuul este că suntem printre puținele culturi europene care încă mai păstrează un contingent de oameni general educați, care oferă un suport sociologic foarte semnificativ ideii de cultură generală. Numărul oamenilor inteligenți care au interese cognitive și dincolo de specificul profesiunii lor este la noi încă remarcabil de mare. Numărul medicilor, avocaților, economiștilor, inginerilor, constructorilor, matematicienilor etc. cu adevărat culți este la noi, încă, sensibil mai mare decât în culturile occidentale de azi, unde prestigiul idealului de om cultivat este aproape nul.

Dacă am reuși să scăpăm din minoratul de a fi *doar* o cultură de cultură generală, fără a deveni ignari, ca unii care nu mai au deloc cultură generală, am realiza o performanță remarcabilă. Pentru că, altminteri, nu vom face decât să înlocuim un rău cu altul; singura deosebire între cele două rele fiind aceea că un tip de rău e mai vechi și ne-am cam săturat de el, în timp ce de răul mai recent, care ne pare mai „profesionist", mai „competitiv", mai „cool", nu am avut încă vremea să ne săturăm.

Nu pot încheia fără a exprima o speranță, care prelungește argumentul acestei cărți. Într-o lume în

care aproape toți vociferează, în care tot mai puțini se pot smulge din orbire ideologică, într-o lume în care prea puțini mai știu să asculte și altceva decât sunetul propriei voci și în care nimeni nu pare dispus să cedeze la argument ori să prețuiască buna-credință, sper ca prezenta carte să poată aduce un moment de calm al discuției și de seninătate a valorilor.

Anexa I

Cum a fost (și din ce este) alcătuit textul de față

Textul propus în acest volum combină articolul scris între iunie și noiembrie 1996 și publicat un an mai târziu în volumul editat în onoarea lui Mihai Șora la 80 de ani („Dialogul generalizat al ideilor", în: Sorin Antohi și Aurelian Crăiuțu coordonatori, *Dialog și libertate. Eseuri în onoarea lui Mihai Șora*, Nemira, București, 1997, pp. 206-232) cu alte câteva eseuri înrudite, scrise în aceeași perioadă, care dezvoltă aspecte particulare ale argumentului. Deși textul de bază a fost complet rescris (din motive de actualizare stilistică și clarificare conceptuală), argumentul articolului din 1996 a rămas esențialmente neschimbat.

O formă prescurtată a articolului dedicat lui Șora a fost publicată, la puțin timp după ce l-am terminat de scris (noiembrie 1996), în revista *22*, cu scopul de a lansa dezbaterea („Despre absența dialogului intelectual", *22*, anul VIII, nr. 1, 7–13 ianuarie 1997, p. 17), iar o variantă revăzută stilistic și mai apropiată de original a apărut de curând în revista *Idei în Dialog*, cu scopul de a relansa dezbaterea și a prefața cumva apariția prezentului volum („Despre

idei & blocaje", în: *Idei în Dialog*, anul IV, numărul 8 (35), august 2007, pp. 52–55). În ianuarie 1997, articolul din 22 a suscitat o scurtă polemică (Liviu Andreescu), care s-a stins imediat. Nici una dintre intervențiile enumerate mai sus nu a avut vreo posteritate, ceea ce, dacă mai era nevoie, a confirmat teza pe care o susțineam.

În vederea alcătuirii prezentului volum, articolul scris în 1996 și publicat în 1997 a fost întregit cu următoarele texte:

Capitolul II (Situația de fapt), e rescrierea unei părți semnificative din articolul „Manifest: calmul discuției, seninătatea valorilor", *Idei în Dialog*, anul I, numărul 0 și 1, octombrie 2004, pp. 4–5.

În Capitolul VII, secțiunea „Efectele secundare ale absenței spațiului public: incultura diferendului" reia o parte din articolul „Cum dialogăm", *Idei în Dialog*, anul II, numărul 1 (4), ianuarie 2005, p. 47. Secțiunea „Digresiune: ceartă, dialog, polemică" reia „Cum polemizăm", *Idei în Dialog*, anul I, numărul 3, decembrie 2004, p. 47. Iar secțiunea „O recapitulare a situației de fapt" reformulează un fragment din „Manifest: calmul discuției, seninătatea valorilor", *Idei în Dialog*, anul I, numărul 0 și 1, octombrie 2004, pp. 4–5.

În Capitolul IX, secțiunea „Modelul scării & Modelul roții" folosește, complet rescris, un fragment din „Manifest: calmul discuției, seninătatea valorilor", *Idei în Dialog*, anul I, numărul 0 și 1, octombrie 2004, pp. 4–5. Secțiunea „Cum se naște și cum funcționează o cultură bine rânduită" prelucrează o parte

din conferința „Despre cultura generală", ținută la Universitatea de Arhitectură și Urbanism „Ion Mincu" în octombrie 2000, publicată în volumul colectiv coordonat de Gabriela Tabacu, *După-amiezile cetății*, Caietele Anului 2000, București, Editura Universității Ion Mincu, 2001, pp. 48–75. Fragmente din „Elegie pentru cultura generală" și „Încheiere" sunt părți din rescrierea aceleiași conferințe, pe care am publicat-o în *Discernămîntul modernizării, 7 conferințe despre situația de fapt*, Humanitas, București, 2004, pp. 153 *sqq.*; 184 *sq.*

Textele din Anexa II au apărut după cum urmează: „Argumentul formelor fără fond", în: *Curentul*, anul II, numărul 224 (282), vineri, 25 septembrie 1998, p. 18; „Privarea de adevăr și patologiile minții" a apărut sub titlul „Patologii recurente", în *Curentul*, anul II, octombrie 1998, p. 18; iar „Beția de cuvinte și lichelismul" este textul unei corespondențe citite la *Deutsche Welle* în ziua de marți, 27 septembrie 1998.

Anexa III reprezintă prelucrarea unui text apărut în *Secolul 20*, ca argument, în cadrul rubricii mele „20 spre 21", la traducerea în limba română a cărții lui Ludwig von Mises, „Școala austriacă de economie", în numărul dedicat Austriei, *Secolul 20*, nr. 1–3/ 1997, p. 269.

Anexa VII, „Este posibil dialogul?" reunește două texte. Unul e prelucrarea unei părți din articolul „Cum dialogăm", apărut în *Idei în Dialog*, anul II, numărul 1 (4), ianuarie 2005, p. 47. Al doilea „Spiritul Seminarului de la Salzburg: un îndreptar practic"

a apărut sub titlul „Seminarul de la Salzburg" în *22*, anul VIII, nr. 3(361)/21-27 ianuarie 1997, p. 12.

Anexa VIII, „Popper – cărțile de înțelepciune" a apărut, doar puțin modificată, în *Flacăra*, numărul 4, aprilie 2002, p. 90.

Anexa II
Despre argumentul lui Titu Maiorescu

1 Argumentul „formelor fără fond"

În 1868, Titu Maiorescu a publicat un articol modest ca întindere (șapte pagini de revistă), dar foarte pătrunzător ca intenție, intitulat ofensiv „În contra direcției de astăzi în cultura română". Observația de la care pleacă Maiorescu este aceea că, în ce privește literatura, științele, artele și spiritul public, cultura românească, comparată cu Occidentul, are aspectul unui „edificiu fictiv", prezintă un „vițiu radical", dă dovada unei „rătăciri totale a judecății", în fine, „este nulă și fără valoare". Ceea ce posteritatea critică a numit *teoria formelor fără fond* (expresia „forma fără fond" apare o singură dată în articolul lui Maiorescu; expresii alternative: „pretenții fără fundament", „stafii fără trup", „iluzii fără adevăr" etc.) constituie de fapt argumentul pe care Maiorescu l-a construit pentru a răspunde la

întrebarea „De ce cultura română este o cultură de improvizație, fără fundament și incapabilă de adevăr?" Maiorescu și-a construit argumentul în trei pași: o condamnare (judecata asupra efectelor), o explicație istorică (judecata asupra cauzelor) și o soluție (judecata asupra viitorului este o judecată de adevăr asupra fundamentelor).

1) Maiorescu construiește mai întâi o premisă de condamnare, potrivit următorului silogism. Temelia oricărei culturi, susține el, este adevărul. Națiunile care se construiesc alături de adevăr sau împotriva lui se nimicesc. Or, toate formele de manifestare ale spiritului public românesc sunt viciate de faptul că au drept fundament neadevărul. Prin urmare, națiunea română este condamnată. Radiografia prezentului conduce la o condamnare fără drept de apel. Criteriul condamnării este adevărul. Dar ce este adevărul?

2) Maiorescu nu va răspunde decât indirect la această întrebare, printre rândurile articolului. Deocamdată, înarmat cu această sentință lapidară, Maiorescu propune teoria explicativă a întrebării „cum s-a ajuns ca spiritul public românesc să fie bazat pe neadevăr?", formulând „teoria formelor fără fond". Teoria spune următorul lucru. Spiritul public modern a fost importat din Occident de oameni „tineri", „nepregătiți", incapabili de o „prețuire inteligentă" a culturii Occidentale și, în plus, posedați de viciul vanității, care constă în a lua aparențele drept esențe. Fiind incapabili să înțeleagă fundamentul istoric adânc care a produs civilizația

Occidentală, aceștia au importat din Apus numai „formele de deasupra ale civilizațiunii", crezând că, prin importul acestor forme superficiale, s-a realizat întregul, adică România a căpătat un spirit public adevărat și a devenit o cultură veritabilă. S-au înșelat. Că ei, „tinerii", s-au înșelat, poate fi înțeles. Dar cum e cu putință, se întreabă Maiorescu, să ne mai înșelăm și noi, azi? Problema, se sugerează, nu este atât că începutul s-a făcut greșit, cât că noi, care trăim consecințele erorii, avem o „rătăcire totală a judecății" și nu pricepem că stăm pe neadevăr, că am falsificat toate formele civilizației moderne și că viața noastră este lipsită de un fundament solid. Dacă fundația e greșită, etajele clădirii vor fi strâmbe și fragile. Eroarea de început a imitatorilor se transmite urmașilor sub forma incapacității acestora de a formula și recunoaște judecățile de adevăr. Explicația istorică a prezentului conduce încă o dată la condamnarea lui: ereditatea formelor fără fond se manifestă ca un discernământ alterat. Ce-i de făcut?

3) Maiorescu e net: trebuie să *reacționăm* în mod radical la lipsa de fundament. Argumentul decurge astfel. Pericolul legat de formele fără fond constă în aceea că exercițiul public al unei forme goale discreditează fondul: acesta, atunci când se va putea în fine încropi, va fi resimțit de opinia publică ca nemaifiind creditabil și, astfel, scopul culturii se va irosi. Drept urmare, deși Maiorescu recunoaște că, în principiu, forma este un puternic mijloc de cultură, el ne avertizează că exercițiul *public* al formei fără fond discreditează prestigiul formei și, astfel,

va amâna indefinit captarea unui fundament adevărat. Eroarea nu se vindecă prin ea însăși, ci numai prin lumina pe care o aruncă asupra ei adevărul. De aceea, conchide Maiorescu, *orice* formă fără fond trebuie înlăturată din rădăcină: mai bine fără școală, decât cu una rea, mai bine fără muzeu, decât cu unul mediocru, mai bine fără academie, decât cu academicieni incompetenți etc. Soluția lui Maiorescu pentru aducerea la adevăr a culturii române este (a) declararea rapidă a falimentului, (b) lichidarea bunurilor rămase și (c) reconstruirea ei de la *adevăratul* fundament. Ei bine, *care* fundament?

Maiorescu este acum *din nou* confruntat cu întrebarea „ce este adevărul?", pe care silogismul din primul pas al argumentului o făcuse inevitabilă, dar la care a evitat să formuleze un răspuns. Ca de obicei, limpezi sunt numai lucrurile negate: lucrurile în numele cărora negația ar putea fi adevărată rămân doar să fie presupuse. Cred că presupoziția absolută a argumentului teoriei formelor fără fond este răspunsul la întrebarea „Din ce motiv exercitarea publică a formelor fără fond alterează discernământul urmașilor, în loc să educe comportamentele publice ale acestora potrivit unui fond care se naște din exercitarea formei?" Maiorescu răspunde astfel: deoarece adevărul nu ține de ceea ce poate fi imitat, ci de capacitatea fiecăruia de a fi adevărat. A prețui în mod inteligent o cultură străină înseamnă a pricepe fundamentele istorice adânci ale formelor de civilizație și cultură peste care se manifestă spiritul public. Tot

ce este public în expresia „spirit public", pare a spune Maiorescu, poate fi copiat; dar ceea ce este spirit, nu. Spiritul se învață, dar nu se copiază. Cine crede că împrumută spirit copiind proceduri, se condamnă la alterarea discernământului, la „rătăcire totală a judecății", la „vanitatea de a arăta popoarelor străine cu orice preț, chiar cu disprețul adevărului, că le suntem egali în nivelul civilizațiunii", adică la impostură, la fals, la cultura lui „pseudo". Acesta este miezul teoriei formelor fără fond, propuse de Maiorescu *în contra direcției de astăzi* din cultura română: formele nu pot naște fond, decât dacă omul care le practică posedă discernământ; dar discernământ nu capeți decât dacă ai deja fondul. Altfel spus: ca să știi ce este adevărul, trebuie să fii adevărat; dar pentru a fi adevărat, nici o definiție procedurală a adevărului nu e suficientă.

Cred că argumentul lui Maiorescu a fost reconstruit greșit de cei care l-au respins ca pe un argument în care forma și fondul sunt înțelese ca două noțiuni antinomice. Fondul, dimpotrivă, pune problema criteriilor de adevăr, împreună cu care stă sau cade discernământul (adică facultatea de a formula judecăți de adevăr în viața publică), iar forma nu reprezintă altceva decât manifestarea *vizibilă* a spiritului de adevăr (care, instituțional vorbind, este identic cu spiritul public). Dacă argumentul teoriei formelor fără fond este înțeles așa cum a fost reformulat de E. Lovinescu (*Istoria civilizației române moderne*, vol. II, cap. XIV, § 5 și urm.; vol. III, cap. XV, § 3), atunci respingerea lui este justificată, dar banală.

Dacă însă îl înțelegem în spiritul reconstrucției propuse aici, atunci respingerea lui nu mai este banală, deoarece constituie în sine o problemă a vieții noastre de zi cu zi. În acord deplin cu presupoziția absolută a argumentului lui Maiorescu din 1868, problema noastră, și *astăzi*, continuă să fie aceea a unei vieți publice în dezacord cu capacitatea noastră de a formula judecăți de adevăr, care, prin chiar acest dezacord, confirmă existența unui discernământ deraiat. *Aici* este eșecul nostru, așa cum foarte precis a indicat Maiorescu când ne-a îndemnat să fim în contra direcției de azi.

2 Privarea de adevăr și patologiile minții

În 1873, Titu Maiorescu publica două studii de patologie literară: „Beția de cuvinte în *Revista Contimporană*. Studiu de patologie literară" (mai) și „Răspunsurile *Revistei Contimporane*. Al doilea studiu de patologie literară" (iulie). Patologia literară în cauză era «beția de cuvinte». Pentru Maiorescu, beția de cuvinte este o maladie a spiritului. Cuvântul, argumentează el, reprezintă un stimulent pentru inteligență *numai* folosit în cantități rezonabile. În exces, cuvintele produc o debilitate a funcțiilor inteligenței și, prin stimularea obnubilării, o aplecare spre violență. Semnele instalării acestei patologii sunt, după Maiorescu, următoarele: la început, spiritul se complace în proliferarea fără noimă a vorbelor; apoi, inteligența intră într-un soi de amorțire, caracterizată prin aceea că încetează să mai reacționeze la sensul cuvintelor, recepționând numai sonoritatea lor, și

fiind hipnotic fixată *numai* pe menținerea unei emisii verbale diluviale; în fine, al treilea simptom constă în pierderea controlului logic asupra șuvoiului verbal, care va suporta de acum orice contradicție, iar impetuozitatea valului sonor va tinde să se transforme în agresivitate. În rezumat, beția de cuvinte reprezintă o funcționare deviantă a minții, care se manifestă prin răsturnarea câtorva întâietăți firești: în loc ca gândirea să fie anterioară vorbirii, în cazul beției de cuvinte gândirea este complet înlocuită de proliferarea emisiei verbale; dacă în vorbirea normală criteriul unei exprimări valabile constă în evitarea contradicțiilor, în cazul beției de cuvinte criteriul logic al exprimării dispare; în fine, dacă regimul normal al comunicării este transmiterea adevărului, beția de cuvinte elimină complet adevărul din preocupările transmiterii de informații.

În fond, am putea crede, beția de cuvinte este *doar* ridicolă. Maiorescu ne avertizează că nu este. În condițiile accesului democratic la cultură, argumentează el, toți oamenii, indiferent de gradul de instrucție, iau parte la cultura publică. Or, dacă această cultură propagă fără discernământ neadevărul, prezentându-l ca adevăr, atunci situația este gravă din două motive: întâi, deoarece adevărul nu este un lux al inteligenței, ci hrana ei primă, în absența căreia se detrachează; în al doilea rând, deoarece este în logica adevărului să nimicească „logica" neadevărului, iar culturile bazate pe neadevăr, drept urmare, sunt condamnate să piară.

Dincolo de hazul enorm al celor două texte (merită oricând recitite *pentru a râde* de ceea ce merită dispreț

și distanțare suverană), Maiorescu este grav în concluziile sale: fără adevăr, orice inteligență se detraché ază; fără discernământ, orice cultură se ruinează.

Depășind datele analizei lui Titu Maiorescu, concluzia studiului său îmi pare a fi următoarea. Boala beției de cuvinte este o boală a minții, iar *emisia* dezordonată și nestăpânită de cuvinte anapoda nu este decât o manifestare a ei. Răul pe care îl pune în joc această deraiere a spiritului ține de sursa ei – care este *mecanismul* prin care cuvintele anapoda sunt produse – și de incapacitatea celui îmbătat de limbuție de a mai sesiza anomalia în care se află. În esența ei, beția de cuvinte este un fenomen public, nu privat. Ca atare, este foarte probabil ca această patologie să își aibă originea într-o proastă relație a vieții publice cu adevărul. Și anume, dacă viața publică este compatibilă cu neadevărul, atunci beția de cuvinte proliferează nestânjenită. De ce ? – deoarece inteligența consumatorilor de cultură nu a fost niciodată învățată să deosebească între adevăr și neadevărul care se pretinde adevăr (excepțiile sunt întotdeauna posibile, dar într-o cultură democratică numărul lor redus le face insignifiante). Dacă, dimpotrivă, viața publică face contrast cu neadevărul, atunci inteligențele lipsite de antrenament pot deprinde *instituțional* discernământul critic necesar deosebirii adevărului de mistificare, iar beția de cuvinte va fi fără întârziere sancționată. Maiorescu pare a ne spune că adevărata problemă a culturii, într-un veac care o produce democratic, este adevărul ei. Argumentul său, discretizat, ar putea fi acesta.

Un spațiu este public, pentru că la el participă mai mulți. Regula participării este democratică (nimeni nu controlează spațiul public ca pe un spațiu personal) de vreme ce oricine poate publica, oricine poate produce *ceva* în spațiul public. Dacă acest ceva este cultură, atunci acela a fost *îndreptățit* să o facă; dacă nu, fapta sa reprezintă o violență asupra a ceea ce înseamnă cultură. Dar cine decide că cineva este îndreptățit să aducă ceva *nou* în spațiul public? (Îndreptățit înseamnă: acel ceva este valid, are valoare.) *Nimeni*, în special; împreună, *toate* inteligențele care fac posibilă existența spațiului public. Prin urmare, sănătatea spațiului public se verifică prin capacitatea lui de a decide dacă producătorul a pus pe piață ceva valid ori nu. Maiorescu crede că acest criteriu ultim este adevărul: „primul semn de viață al inteligenței ... este căutarea sinceră a adevărului". Reciproc, dezinteresul față de problema adevărului sau satisfacerea foamei de adevăr cu „adevăruri" false conduce la moartea inteligenței. Ceea ce înseamnă, extrapolând, că orice „boală" a minții este o formă a privării de adevăr. Această concluzie este solidară cu presupoziția centrală a articolului lui Maiorescu din 1868, „În contra direcției de astăzi din cultura română", unde problema formelor flotante nu era că „formele goale" nu vor putea *în principiu* primi „fond", cu timpul, ci aceea că exercitarea lor ca „forme fără fond" face dificilă (dacă nu chiar imposibilă) formarea în spațiul public a judecăților de adevăr (și, deci, falsifică *din capul locului* fondul suscitat de funcționarea formelor fără

fond). Boala beției de cuvinte este una din cauzele care explică de ce anume formele detracate de o practică în răspăr cu adevărul sunt incapabile de a mai primi vreodată un fond adecvat.

3 Beția de cuvinte și lichelismul

Când studia „beția de cuvinte“ (1873), Titu Maiorescu îi fixa locul public în zona literară. Patologia în cauză era descrisă ca o ebrietate a minții produsă de abuzul de cuvinte. În exces, argumenta Maiorescu, cuvintele debilitează funcțiile inteligenței și stimulează aplecarea spre agresivitate a impostorilor.

Or, astăzi, ce vedem? Dacă patologia numită de Maiorescu „beție de cuvinte“ a dispărut aproape complet din mediile culturale, ea a rămas să facă ravagii în ziaristica de informație și în politică. Explicația îmi pare a ține de legătura naturală care există între proliferarea maladiilor inteligenței și absența spiritului critic. Domeniile în care spiritul critic a funcționat au fost scutite de ravagiile beției de cuvinte. Activitatea culturală, spre exemplu, a scăpat în mare măsură de maladia beției de cuvinte, datorită existenței neîntrerupte, chiar și în anii comunismului, a unei solide tradiții a spiritului critic, ilustrată de critica literară. Dimpotrivă, presa de informație și politica, aflate sub control ideologic strict, nu au putut beneficia de igiena spiritului critic. La fel de limpede e că neajunsurile legate de lipsa acestei igiene au ieșit cu atât mai mult la iveală în aceste profesii, de îndată ce libertatea exterioară a permis exercitarea lor nestânjenită. Așadar, pare

logic ca domeniile în care libertatea spiritului critic a fost înlocuită cu supravegherea ideologică și cu dictatul administrativ să fie acelea în care, odată libertatea exterioară obținută, proliferarea discursurilor vide, contradictorii și violente să constituie modalitatea dominantă de expresie.

În presa de informații de azi, boala beției de cuvinte se manifestă prin câteva trăsături extrem de încăpățânate: știrile sunt redactate ca și când ar fi mijloace de a lovi în persoane; redactorii preferă limbajului neutru violențele de limbaj și recurg la stridențe retorice ca la niște argumente valide; limbajul colocvial este aproape întotdeauna preferat, iar familiaritățile de adresare și vulgaritățile abundă; în fine, când este vorba de chestiuni considerate a fi serioase, presa „de informație" cultivă limbajul demascator și demonizează sistematic personajele implicate. Firește, aceste trăsături nu sunt toate independente între ele: bunăoară, incapacitatea de a rezuma obiectiv o știre este legată de preferința pentru limbajul înzorzonat și de supremația pe care retorica o are, în mintea ziaristului, asupra argumentației. Exemplele concrete sunt atât de numeroase, încât ar putea constitui subiectul unei cărți albe a ebrietății ziaristicii de informație. Practic, toate marile cotidiane emulează cu un tip de presă care pune înaintea argumentului stridența verbală, construiește scenarii apocaliptice din te miri ce, demonizează persoanele publice, construiește „dușmani" și este incapabilă să rezume obiectiv o întâmplare. Oricare din marile noastre cotidiane pare a tânji după puterea de impact a tabloidelor, care, cum se

știe, vând numai senzație, violență, atac la persoană și limbaj crud. Dacă în 1873 beția de cuvinte falsifica competența literară și maimuțărea știința academică, în 1998 beția de cuvinte emulează etica tabloidului și tinde să substituie limbajului de informație familiaritățile picante ale limbajului colocvial. Violența, cruzimea, hiperbola eruptivă, analogia catastrofică, deraierea verbală, impetuozitatea gesticulației – toate acestea sunt livrate publicului, de către noua beție de cuvinte, ca ambalaj pentru știri pretins obiective. Noua beție de cuvinte este, în fond, o stilistică care caută să atingă patetismul sublim cu mijloacele retoricii de tabloid. Iar practicanții esteticii de tabloid pot fi recunoscuți după câteva trăsături: sunt arțăgoși și indispuși; își arogă cu „dezinteres" morga „principiilor"; judecă toate evenimentele pe care le desființează *numai* de la înălțimea idealurilor, în preajma cărora afectează că stau zi și noapte; își extrag comparațiile favorite din zona torturii, a suferinței sadic zgândărite, a biologiei în descompunere, a sângelui stors, a cărnii rupte, a violenței care îți taie respirația; regimul favorit al emisiei stilistice fiind dezgustul, sila *superioară* de a scrie despre ce scrii. Retorica noii ebrietăți verbale este un *furor* de tabloid.

În politică, boala beției de cuvinte se manifestă diferit. Întâi de toate, se manifestă ca o avalanșă de cuvinte inutile și ca o incapacitate de a ținti precis, sau măcar de a menține, obiectul discuției. Aproape nu există politician, azi, care, atunci când e întrebat ceva, să nu răspundă folosind un limbaj dilatatoriu, flasc, nevertebrat și găunos. Până să-ți răspundă, ai

uitat ce l-ai întrebat. Ca o regulă sigură, confirmând observația lui Maiorescu din 1873, ori de câte ori politicianul simte că nu poate apăra poziția pe care o susține, el își acuză preopinenții că, atacându-l pe el, atacă de fapt interesele românești. În special, la aproape toți „patrioții naționale" limba patriotismului lor nu este limba română, ci un limbaj (dizgrațios) inventat. Al doilea aspect este imprecizia logică. Unele discursuri parlamentare par a fi încercări de a năuci auditoriul prin viol logic. Strivită sub presiunea diluviului verbal în căutare de obiect, logica discursului e spartă în mii de bucăți, iar încercările ascultătorilor de a-i recompune figura eșuează în perplexitate frustrată. Dar cea mai originală trăsătură a noii beții de cuvinte constă în eliminarea completă a ceea ce am putea numi *logica principiilor*. Dacă politicianul nostru este în opoziție, el critică nemăsurat, bezmetic, cu furie. Se cheamă că vorbește în numele principiilor. Dacă însă va ajunge la putere, el va respinge arogant orice critică, va ignora orice soluție alternativă și va ține predici edificatoare țării întregi, de pe poziția patriotismului ultim, invocând alte principii, dar pretinzând că sunt, de fapt, aceleași. Ceea ce înseamnă că adevărul, pentru politicieni, depinde nu atât de culoarea politică, cât de faptul de a fi sau nu la putere. În tot și în toate, identitatea de ton între fosta opoziție, când nu avea puterea, și actuala opoziție, după ce a pierdut-o, este un scandal: moral, înainte de a fi politic; uman, înainte de a fi moral. E ca și cum setea de dreptate a majorității opozanților de ieri a fost rapid potolită prin posturile pe care le-a primit, după adjudecarea

puterii. Schimbarea poziției în stat antrenează automat, fără nici o rezistență sau criză de conștiință, schimbarea convingerilor, sub pretextul păstrării lor. Beția de cuvinte e menită să mascheze frauda. Beția de cuvinte a politicienilor se manifestă ca o ebrietate a principiilor.

Ne-am putea întreba: beție de cuvinte sau lichelism? Ei bine, lichelismul este *fondul* a cărui *formă* de manifestare este beția de cuvinte. Lichelismul este o boală a minții și *emisia* incontrolată de cuvinte anapoda nu este decât o consecință a ei. Deoarece orice boală a minții este o formă a privării de adevăr, problema reală pe care o pune lichelismul este proasta relație pe care viața noastră publică o are cu adevărul. În beția de cuvinte respiră desfrâul emancipat al lichelei, iar lichelismul există pentru că spațiul nostru public este stăpânit de minciună și e disprețuitor față de adevăr. Ca și la 1873, carența noastră rămâne să fie adevărul. Vom înțelege vreodată că singura noastră datorie politică, etică și metafizică constă în a trăi potrivit adevărului?

Anexa III

Recuperarea culturală a Kakaniei

Firește că aceste criterii (vezi p. 17) nu sunt strict satisfăcute atunci când este vorba de o mare tradiție filozofică marginală, care iese cu putere la lumina *conștiinței istorice* abia după decesul nucleului ei dur de manifestare. Mult timp considerată o periferie a neokantianismului german[94], școala austriacă de filozofie (1870–1938) s-a impus de-abia în anii '80 ca o tradiție filozofică autonomă, non-periferică, originală și distinctă.[95]

Întârzierea conștiinței că școala austriacă de gândire a reprezentat o tradiție filozofică importantă și fertilă a fost urmarea faptului că, până nu demult (anii se schimbă după obiectul recuperării), moștenirea intelectuală și politică a Imperiului Austro-Ungar a fost sistematic desconsiderată, urmând o modă care poate invoca în apărarea ei pe aproape toți marii ei scriitori, contemporani cu Imperiul. Pentru Musil, în manieră stercoral-disprețuitoare, Austria *este* Kakania (de la *Kaiserlich und Königlich*). Vreme de decenii totul a părut ridicol, inactual și inevitabil ratat în acest Imperiu. Stupizenia secolului al XIX-lea

(un poncif stupid, plecat de la o vorbă de spirit a lui Léon Daudet), părea să fie cel mai bine ilustrată de mediocritatea filistin-melancolică a Kakaniei. Până la prăbușirea Imperiului, în lumea de limbă germană epitetul „austriac" adăugat unei manifestări spirituale era perceput de oamenii serioși ca o descalificare. Contrastul se făcea în mod tacit cu epitetul „german", care constituia în sine o garanție de profunzime și de seriozitate. Apoi, pe măsură ce ideile acestor scriitori s-au clasicizat estetic și și-au pierdut impactul etic, în conștiința publică s-au putut impune, pe rând, părți din continentul scufundat al Imperiului: literatura mai întâi, pictura vieneză puțin după aceea, apoi, în fine, muzica lui Gustav Mahler (a cărei notorietate reală începe după al Doilea Război Mondial), școala austriacă de economie (luată în seamă abia după 1970, adică numai după decesul natural al maniei de a gândi marxist ori keynesian orice realitate economică), filozofia austriacă (descoperită nu mai devreme de anii '80) etc.[96] Pentru discuția noastră este important faptul că o tradiție de gândire (și conștiința că ea există) nu este nici spontană, nici naturală și că ideea existenței unei istorii a filozofiei austriece s-a putut formula abia atunci când au fost înlăturate din conștiința istorică anumite prejudecăți culturale, istorice și politice.[97]

Anexa IV

Despre istoriile filozofiei românești

> „Fiecare gândire ajunge să-și poată dobândi claritatea noțională din propria tradiție lingvistică. Chiar și dacă nu este atât de experimentată, ca aceea a grecului sau a învățatului, printr-o bună educație umanistă."
>
> Hans-Georg Gadamer, *Heidegger și grecii*, traducere de Vasile Voia, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1999, p. 18.

Orice trecere în revistă a istoriilor filozofiei românești trebuie să înceapă cu o constatare privind soarta *operelor* care au legătură cu gîndirea filozofică. (a) Până la apariția universităților, tot ce se scria fie rămânea în manuscris, și nu intra, din acest motiv, în circulație; fie era publicat, dar, din anumite motive, nu conta ca fiind intrat în circulație. (b) După apariția universităților, tot ce se scrie se publică, dar, din motive pe care am încercat să le clarific în această carte, tot nu intră de fapt în circulația ideilor, deoarece e ignorat înadins, e răstălmăcit cu sistemă și deci, neintrând într-un dialog normal al ideilor, ratează dezbaterea, iar fertilitatea asociată schimbului de idei se irosește.

Situația (a). Fondul Cantemir e dus la Moscova, deci încetează să mai existe pentru noi. *Istoria ieroglifică* zace 178 de ani în manuscris (1705 e data probabilă a încheierii manuscrisului, 1883 este data publicării, în volumul VI al ediției Cantemir a Academiei Române, de către cel care le copiase cu cinci ani mai devreme la Moscova, Grigore Tocilescu) și 260 de ani până la prima ediție critică (1965, P. P. Panaitescu, I. Verdeș), care a restituit cu adevărat textul cantemiresc circulației lecturii. Adriana Babeți caracterizează *Istoria ieroglifică* ca fiind prima carte fundamentală a culturii române („Capodoperă și destin. Studiu introductiv", în Dimitrie Cantemir, *Istoria ieroglifică*, Minerva, București, 1997, p. iii). Prin urmare, cărțile fundamentale ale culturii române pot rămâne necunoscute. E o situație care trebuie să ne pună pe gânduri, întrucât potențialul ei simbolic e mare. Ca valoare, *Istoria ieroglifică* este o carte fundamentală, Adriana Babeți are neîndoielnic dreptate. Dar poate fi fundamentală o carte care nu a intrat timp de 178/260 de ani în circuitul dezbaterii de idei? Există un statut de excelență al cărții care poate fi complet independent de circuitul receptării? Da, însă numai la noi. În ce sens poate fi fundamentală pentru o cultură o carte care a fost complet ignorată timp de aproape două secole? În alte culturi, o carte ajunge să fie fundamentală numai pentru că și numai întrucât a marcat decisiv dezbaterea publică. (Aceleași considerații se aplică *Metafizicii* lui Cantemir.)

Starea precară a schimbului de idei, instituționalizat printr-o piață a cărților, revistelor, contactelor

cu totul carentă, este bine ilustrată de situația difuzării operei lui Ion Budai-Deleanu. La moartea sa, în 1820, Budai-Deleanu lăsa 20 de volume în manuscris, care au fost achiziționate de statul român abia în 1868, de la Gheorghe Asachi, care nu le-a publicat (George Ivașcu, *Istoria literaturii române*, vol. 1, Editura Științifică, București, 1969, p. 330). În 1903, manuscrisele lui Budai-Deleanu trec în fondul Bibliotecii Academiei Române (Al. Piru, *Istoria literaturii române de la origini pînă la 1830*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1977, p. 482; nu e clar, din relatarea lui Piru, dacă Asachi a posedat cu adevărat manuscrisele lui Budai-Deleanu sau doar l-a convins pe ministrul instrucțiunii publice să le achiziționeze de la Ludovic Lewandowski, în 1868, pentru Biblioteca Centrală a Statului; aceeași neclaritate în Al. Piru, *Literatura română premodernă*, Editura pentru literatură, 1964, p. 90). Prima variantă a *Țiganiadei* a rămas în manuscris până când a fost în fine editată, în *Buciumul român*, de T. Codrescu, în două părți, la interval de doi ani, în 1875 și 1877 (Ivașcu, *op.cit.*, p. 329). Varianta a doua a apărut abia în 1925 (Piru, *Istoria literaturii române de la origini până la 1830*, ediția citată, p. 487), iar prima semnalare a însemnătății poemului datează din 1901, când Ovid Densusianu, într-un curs de literatură modernă ținut la Universitate (republicat apoi în *Literatura română modernă*, 3 vol.: 1920, 1921, 1933, reunite într-un singur volum la ediția a patra, în 1943) și N. Iorga (în *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea*, 1901)

îi semnalează fără rezerve caracterul excepțional (Ivașcu, *op.cit.*, pp. 329; 551). Manuscrisele lui Budai-Deleanu conțineau opere de popularizare ori didactice, care, ca și restul operei sale, rămân complet necunoscute, ceea ce, pentru astfel de opere, este culmea aberației (Piru, *op.cit.*, pp. 482–3).

La fel, scrierea lui Gh. Șincai intitulată *Învățătura firească spre surparea superstiției norodului*, scrisă probabil între 1804 și 1808, a rămas complet necunoscută până în 1923, când a fost semnalată de specialiști, iar de publicat a fost publicată integral abia în 1964. Fizica lui Newton, invocată în acest text, este doar panaș: redusă la câteva principii enunțiative, sensul invocării lor este politic și religios polemic (manuscrisul 39, Biblioteca Academiei Cluj, Fondul Oradea; vezi G. Șt. Andonie, *Istoria matematicii în România*, vol. 1, București, Editura Științifică, 1965, pp. 100–101). Trebuie spus că textul lui Șincai nu este original: reprezintă o prelucrare după *Volksnaturlehre zur Dämpfung des Aberglaubens* de I. Helmuth (1732–1813). Manuscrisul a fost descoperit de I. Radu în 1923 (Ștefan Bălan, Igor Ivanov, *Din istoria mecanicii*, Editura Științifică, București, 1966, p. 128). Cum să înlătur „superstițiile poporului" dacă învățătura nu circulă *deloc*?

Situația (b). *Din psihologia poporului român* (D. Drăghicescu) a stat nereeditată 85 de ani (1907–1995); importanta carte a lui Pompiliu Eliade, *Influența franceză asupra spiritului public în România. Originile*, nu a fost tradusă în limba română (din franceză) decât după 84 de ani (1898–1982). La data apariției cărții

Rostul și destinul burgheziei române (1943), Mihail Manoilescu nu mai publicase în românește de douăzeci de ani, deoarece cărțile sale de teorie, traduse deja în multe limbi străine, nu suscitau *deloc* interesul publicului cultivat din țară (Mihail Manoilescu, *Rostul și destinul burgheziei române*, Editura Athena, 1997, București, p. 59). Manoilescu numește această situație „paradoxală" și o explică prin aceea că mediul intelectual al țării nu este sensibil decât la subiectele de „interes limitat românesc" (*Ibidem*, pp. 59–60).

Deși pentru a ilustra situația (b) exemplele se pot oricât înmulți, voi mai cita doar un singur caz. Am să-l iau, pentru ironia situației, chiar din domeniul istoriei filozofiei românești. Prima istorie a filozofiei românești este datorată lui Marin Ștefănescu și se numește *Filosofia românească* (Institutul Grafic „Răsăritul", București, 1922). Marin Ștefănescu are un concept al filozofiei românești foarte bogat, care cuprinde aproape toată cultura (am numit acest viciu, în capitolul V, „culturalismul"). Potrivit lui Ștefănescu, filozofia românească include folclorul, scrierile religioase din secolele XVI–XVII, cronicarii, marile figuri culturale ale secolului al XIX-lea (Heliade Rădulescu, Bălcescu, Kogălniceanu, Eminescu) și așa mai departe. Ei bine, cel de-al doilea istoric român al filozofiei, Nicolae Bagdasar (*Istoria filosofiei românești*, 1940; reprodusă cu mici modificări sub titlul *Filosofia românească de la origini pînă astăzi*, în volumul V al *Istoriei filosofiei moderne*, din 1941) nu suflă nici un cuvânt despre lucrarea predecesorului său. De ce? Pentru că, pur și simplu, trăim într-o cultură caracterizată de situația (b). Din acest motiv, ceea ce se

publică e fie ignorant, fie răstălmăcit; drept urmare, ideile, nici atunci când există și sunt publice, nu reușesc să ajungă la dialog, iar dezbaterea, fiind ratată, nu conduce la nimic.

Două lucruri am vrut să ilustrez prin expunerea situațiilor (a) și (b). Primul este că în cultura noastră, atunci cînd se caută opere de gândire, tot operele de cultură, în sensul cel mai larg, sunt avute în vedere. „Culturalismul" lax și indisciplinat al lui Marin Ștefănescu nu este, la noi, o excepție. Pentru că este situată, evaluată și căutată în domeniul culturii literare, filozofia românească nu poate forma o istorie independentă de cea a criticii și istoriei literare.

Al doilea lucru este că nici măcar cultura română generală (singura formă relativ sănătoasă de cultură care există în România) nu este alcătuită din opere cu adevărat *publice,* ci din opere-fantasmă, opere retrospective, opere care se impun publicului numai după ce au încetat să mai participe la viața vie a societății, devenind astfel valori încremenite, definitive, naționale etc., fără rol în formarea și evoluția ideilor. Deoarece *operele* care compun cultura noastră nu formează un *sistem cultural integrat* și nu sunt menținute în echilibru și nici continuu drenate de o piață auto-întreținută a schimburilor intelectuale, fertilitatea lor cognitivă e aproape nulă.

Concluzia este că, nici atunci când sunt publicate, operele filozofice românești nu ajung să fie cu adevărat publice. Motivul e evident: nefiind discutate de nimeni, ele nu au, de fapt, public (chiar dacă sunt, uneori, citite).

Aceasta fiind situația de la care se pleacă, evident că, atunci când sunt aplicate pe materia poroasă și discontinuă a filozofiei românești, deprinderile academice sănătoase dau efecte lipsite de relevanță. Bagdasar asimilase o bună școală occidentală. Avea, deci, deprinderi academice sănătoase. S-a străduit să scrie o istorie a filozofiei românești așa cum văzuse că sunt scrise, de occidentali, istoriile filozofiei occidentale, medievale, grecești etc. Doar că, în țară, materia nu îl servea, deoarece operele filozofilor români nu constituiau o succesiune ordonată de gînduri care să poată fi înțelese unele prin altele. Iată rezultatul, consemnat de Gheorghe Vlăduțescu: „Riguros, cel puțin în judecata modernă, [*Istoria filosofiei românești* a lui N. Bagdasar] nu este o istorie, ci, mai degrabă, o alăturare în ordine cronologică a reconstrucțiilor (sau numai a încercărilor de reconstrucție) în 5 secțiuni: «Tendințe, Teorii, Sisteme»; «Estetica»; «Filozofia dreptului»; «Filozofia istoriei»; «Filozofia culturii». [...] O ne-istorie, dacă se poate spune așa, *Istoria...* aceasta [...], mai înainte de orice, este totuși un document de epocă [...]".[98] Prin partea din lucrare în care ar fi putut fixa conceptul filozofiei românești („Tendințe, teorii, sisteme"), Bagdasar „schițează o posibilă introducere, mai curînd sociologică și istorică decît filosofică, la filosofia românească" – observă Gh. Vlăduțescu, în prefața la reeditarea din 1988 a *Istoriei filosofiei românești*. Deși Bagdasar practică un anumit „purism" filozofic, iar criteriul judecății asupra autorilor este mereu strict filozofic, lipsa de succesiune a operelor face ca

înșiruirea lor să ofere un spectacol mai mult istoric și sociologic decât filozofic. Observația lui Vlăduțescu e profundă. Ceea ce ea pune în lumină este faptul că o istorie a operelor filozofice românești („opere", cu amendamentul de mai sus) nu este încă o istorie a filozofiei românești, nici măcar atunci când instrumentarul de analiză este, universitar vorbind, impecabil.

În 1986, Ion Ianoși a publicat o lucrare cu titlul *Literatură și filozofie. Interacțiuni în cultura română*, pe care a rescris-o la cererea Martei Petreu pentru a deveni *O istorie a filosofiei românești în relația ei cu literatura* (Biblioteca Apostrof, Cluj, 1996). Lucrarea din 1996, ne spune Ianoși, reprezintă o „refacere substanțială" a lucrării din 1986. Ce nu a suferit nici o prefacere substanțială este substanța însăși a acestei istorii a filozofiei românești: „literaturocentrismul" românesc tradițional (*O istorie a filosofiei românești*, p. 6). Ianoși pleacă de la constatarea că, la noi, „filosofia «științifică» a trebuit întru câtva să se retragă în fața celei «artistice»" și nu a primit atenție decât „în măsura în care a fost și ea concomitent «literară»". Motivul? Centrarea culturii noastre pe literatură (pp. 6 *sq*.), care face ca filozofia să se afle „într-o poziție subalternă" (p. 365). Cu toate acestea, Ianoși crede că la sfârșitul secolului al XIX-lea filozofia universitară s-a autonomizat față de cultura generală și față de literatură (p. 365) și că după Maiorescu, cu care începe filozofia propriu-zisă, filozofiei „îi putem recunoaște *istoria* efectivă, adică legătura intimă dintre verigile ei succesive" (p. 364).

Medalioanele pe care autorul le dedică unor Neagoe Basarab, Dimitrie Cantemir, Samuil Micu, Titu Maiorescu, Eminescu, Conta, Dobrogeanu-Gherea, Ibrăileanu, Zeletin, Rădulescu-Motru, Vianu, Nae Ionescu, Cioran, Camil Petrescu, Blaga și Noica (unele foarte reușite) nu demonstrează acest lucru. Ca și istoria lui Bagdasar, doar că mai literaturizantă și fără ștaiful de aparat al filozofiei academice, istoria lui Ianoși este paratactică și discontinuă. Succesiunea e cronologică, nu logică. Filozofii români sunt izolați, deși se ciocnesc mereu unii de alții: sunt izolați în idee, se ciocnesc în biografie. *Istoria*... lui Ianoși arată limpede trei lucruri. Primele două întăresc puncte de vedere deja afirmate: filozofia română ține în continuare de istoria literaturii române; filozofii români apar din literatură și se resorb în literatură. Al treilea este inedit și e consecința unei noi sensibilități etice: spre deosebire de literatură și de critica literară, sub comunism, „filosofia nu s-a situat în avangarda [...] mișcări[lor] de recucerire a libertății" (p. 369). Deși e cultural înlănțuită de literatură, filozofia românească îi este etic inferioară.

Cu aerul că se întreabă „Cum poate fi cineva persan?", Ștefan Afloroaei și-a pus problema (in)existenței filozofiei românești într-o carte cu titlul (Kant trecut prin Montesquieu) *Cum este posibilă filosofia în estul Europei* (Polirom, Iași, 1997). Afloroaei constată și el că filozoful român este mereu la început, singur față în față cu cultura occidentală, fără predecesori și comportându-se ca și când creația sa și-ar anula urmașii (p. 24). El nu invocă niciodată o

tradiție românească, ci se referă numai la surse străine, singurele care fac, în ochii lui, dar și în ochii celor pentru care scrie (care sunt tot români, firește), autoritate (p. 23; dar și p. 70: „pentru [noi, românii] precursorii în materie de filosofie se află mereu în afară"). Adamismul filozofului român e compulsiv și discreționar. Fiecare filozof român are mania de a găsi o terminologie filozofică românească „profundă", „decisivă", „adevărată" (p. 23; vezi și nota 5), care să reflecte cu adevărat și ultim „fondul speculativ al limbii române" (p. 22). La un secol după încercarea terminologică a lui Cantemir, Samuil Micu reia încercarea de a inventa un limbaj filozofic românesc „ca și cum înaintea sa nu s-ar fi întâmplat aproape nimic" (p. 24). Evident, din punctul de vedere public, nici nu se întâmplase (vezi situația [a]). Când va încerca să traducă *Critica rațiunii pure,* Eminescu se va confrunta cu exact aceeași situație ca și Cantemir când a încercat să creeze o limbă română filozofică: și, pentru că nu se referă deloc la predecesori (el, care a scris „Epigonii"!), va fi nevoit să reinventeze lexicul filozofiei (p. 25).

Constatarea lui Ștefan Afloroaei din 1997 referitoare la filozofia românească, la fel de uimită și îngrijorată ca și cea a lui Ion Codru Drăgușanu din 1837 referitoare la limba română, este că „de la un gânditor la altul se consumă aici nu o filiație de idei, ci un hiatus. Legătura între cei care au însemnat totuși ceva s-a realizat sub forma unei rupturi" (p. 24). Așa cum era vorbită limba română la formarea culturii publice românești moderne, cu totul la întâmplare

și prin nesocotirea tuturor celorlalți vorbitori, tot așa de subiectiv-arbitrar este vorbit și idiomul filozofiei la noi, în tot timpul. Hiat, ruptură, arbitrar: semnele inexistenței unei culturi filozofice românești, cauză, în același timp, a intermitențelor. „Conta nu revine la Cantemir, Blaga nu revine la Conta, Noica nu revine la Blaga, ci totul se petrece ca și cum fiecare din ei ar fi absolut singur într-o istorie de-a dreptul atemporală." (p. 30). Afloroaei ia exemplul întrebării referitoare la timp și constată, uimit, că aproape fiecare filozof român, de la Cantemir la Noica, își pune această întrebare ca și când el ar fi, în cultura noastră, primul care și-o pune. Rădulescu-Motru și Mircea Florian, care au fost universitari și cărora etica profesională le dicta să își citeze antecesorii, nu iau în seamă, în bună tradiție românească, decât autorii occidentali, singurii care, pentru noi, contează cu adevărat.

Operele filozofice românești rămân fără urmări în filozofia românească și necunoscute în exterior, ceea ce face extrem de dificilă cântărirea valorii lor reale (p. 139). Implicit, Afloroaei admite că mediul filozofic românesc nu permite evaluarea contribuțiilor filozofice românești. Motivul e inexistența unui mediu filozofic. Iar acesta nu se formează, pentru că este absentă critica filozofică. La noi, „arareori este pusă în discuție o carte de filosofie. Nu există polemici și confruntări filosofice. Nu există reviste specializate [...]. Nu știe nimeni ce se traduce sau ce se publică dincolo de zona în care trăiește. Consemnările, catalogul unor apariții în domeniu, referințe critice, polemicile cu caracter profesional, toate

acestea sunt absente" (p. 165). Nu se pot formula, din acest motiv, puncte de vedere consistente. Ce ne lipsește? Totul: instituțiile, circulația cărților, formele de comunicare, comunitățile profesionale (p. 25). Toate sunt carente, toate funcționează distorsionat, toate distorsionează.

Din punctul de vedere al istoriografiei filozofiei românești, concluzia cărții lui Ștefan Afloroaei este că, dacă filozofia românească mai este cu putință, o istorie a ei nu este încă posibilă. Motivul este diagnosticul de „hiatus". Realitatea acestuia invalidează în principiu orice istorie a filozofiei românești. *Cum este posibilă filosofia în estul Europei* sugerează că, deși o istorie a filozofiei românești ar putea fi scrisă (ca cronologie și succesiune paratactică – cazul Bagdasar), ea ar fi pur și simplu falsă, ca istorie, cât timp operele filozofice românești nu vor ieși din izolarea care le face non-publice, deși sunt public(at)e.

Marta Petreu, invitată de Mircea Flonta, a scris articolul de prezentare a filozofiei românești pentru ediția on-line a faimoasei *The Routledge Encyclopedia of Philosophy* (2002). Marta Petreu identifică prima lucrare filozofică originală în *Divanul* lui Cantemir (1698), prima școală de filozofie în Școala Ardeleană (având ca monument al gândirii filozofice *Supplex Libellus Valachorum*), consideră că învățământul filozofic românesc era kantian în secolul al XIX-lea (p. 11), dar că filozofia românească modernă începe cu Titu Maiorescu, a cărui acțiune a fost totuși preponderent culturală (p. 15); stabilește o legătură între cadrul național, lupta politică progresistă și dezvoltarea filozofiei. Petreu menționează împrejurarea că majo-

ritatea lucrărilor filozofice ale lui Cantemir „nu au avut consecințe asupra filozofiei românești" (p. 13), din cauza inexistenței lor publice. Primul merit al articolului este încercarea de a gândi diverse opere filozofice românești ca răspunsuri la anumite întrebări filozofice, care sunt tipice pentru cultura română. Astfel, succesiunii paratactice îi este substituit un element non-arbitrar de logică filozofică. Ceea ce, mergând mai departe, conduce la ideea că o istorie a filozofiei românești, ca să se nască în chip propriu și adecvat, trebuie să înceapă cu o temeinică și aprofundată analiză a operelor filozofice românești – ceea ce Marta Petreu, în câteva din cărțile și articolele ei, deja a început să facă (capitolele II și III din *Filosofii paralele* sunt extrem de prețioase și factual, și disociativ). Al doilea merit al articolului este tentativa de a oferi un inventar al trăsăturilor tipice ale filozofiei românești (p. 12: se articulează în strânsă legătură cu literatura; e fascinată de problemele identitare românești; predomină, ca discipline filozofice, filozofia istoriei și a culturii; e politizată, nu e neutră la procesul modernizării; se sincronizează rapid la trendurile occidentale; e săracă în reflecție etică). Marta Petreu a înțeles cât de importantă e pentru o istorie a filozofiei românești stabilirea unui inventar al temelor care sunt tipice pentru gândirea filozofică românească. Din păcate, pe alocuri, articolul păcătuiește prin politizare (antipatiile ideologice ale autoarei sunt prea vizibile, iar regionalismul ardelean e uneori prea prezent).

În privința a ceea ce este mai valoros în filozofia românească, ierarhiile propuse de cei pe care i-am

citat până acum sunt următoarele: N. Bagdasar (în 1940) crede că Rădulescu Motru este al doilea mare gânditor al modernității noastre, după Vasile Conta; Ion Ianoși consideră că „filosofi de seamă" sunt Lucian Blaga, Constantin Noica și Mircea Florian (în 1996); opțiunea lui Afloroaei (în 1997) este pentru Blaga, Florian, Eliade, Noica; iar Martei Petreu i se par Blaga și Noica cei mai originali, iar Mircea Florian i se pare cel mai riguros (în 2002).

Concluzii. Nu avem o adevărată istorie a filozofiei românești. Avem câteva medalioane de filozofi empatic făcute (Ianoși), câteva studii de caz solid investigate (Petreu), câteva portrete de gânditori relativ bine conduse conceptual (Bagdasar)[99], o problematizare judicioasă și o inteligentă punere în context a absenței unei istorii a filozofiei românești (Afloroaei).

Istorii ale filozofiei românești:

1) Marin Ștefănescu, *Filosofia românească,* Institutul Grafic „Răsăritul", București, 1922, IX + 328 pp. Culturalistă și nefixată stilistic, prima istorie a filozofiei românești operează cu un concept fantast a ceea ce este (ori ar trebui să fie) filozofia românească, inutilizabil azi, inutil și atunci.

2) N. Bagdasar, *Istoria filosofiei românești,* Societatea Română de Filosofie, București, 1940, XI + 436 pp. (ediția a doua, 1941, apărută ca *Istoria filosofiei moderne,* vol. V, reproduce ediția din 1940, mai puțin o Corrigenda, la care autorul a renunțat; reeditată în *Scrieri,* ediție îngrijită, introducere și note de Gh. Vlăduțescu, Eminescu, București, 1988, pp. 1–340,

în forma din 1941). Tehnic corectă, istoric falsă, filozofic plată, estetic intranzitivă, informativ utilă.

3) Ion Ianoși, *O istorie a filosofiei românești în relația ei cu literatura*, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1996, 390 pp. Reprezintă „refacere[a] substanțială" a lucrării *Literatură și filozofie. Interacțiuni în cultura română*, Minerva, București, 1986. Titlul din 1996 spune totul, iar parcurgerea succesiunii de medalioane situează această „istorie" în categoria „istoriilor forțate să fie istorii" de o incapacitate filozofică de a sesiza că, în cazul „istoriei filozofiei românești" nu ne aflăm în prezența unei înlănțuiri filozofice de opere, ci a unei succesiuni cronologice de autori.

4) A. Tănase, „[La philosophie en] Roumanie", in *La philosophie en Europe*, sous la direction de Raymond Klibansky et David Pears, Éditions Gallimard/Unesco, Paris, 1993, pp. 358–369. Este un tablou corect din punctul de vedere al enumerării contribuțiilor tehnice, fals din punctul de vedere al condițiilor politice. Înșiruirea este paratactică și mărgelată, în contrast cu alte contribuții la același volum, în care prezentarea filozofiei pune în lumină legăturile dintre reflecțiile filozofilor contemporani. Vrând să prezinte întregul contribuțiilor românești la filozofie, Tănase a pus involuntar în lumină, prin contrast cu alți contributori, izolarea față de exterior a României și tragica lipsă de legătură internă între filozofii români, care păreau de pe Lună, într-o lume a libertății (altora) pe Pământ.

5) Ștefan Afloroaei, *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, Polirom, Iași, 1997, 287 pp. Este o reflecție asupra inexistenței unei istorii a filozofiei

românești condusă în cadrele largi și comprehensiv-riguroase ale hermeneuticii filozofice. Este cea mai ambițioasă istorie (mascată) a gândirii filozofice românești, combinată cu un diagnostic privind cultura română și unul, întrepătruns cu primul, privind cultura europeană modernă. Evocarea gânditorilor români este pentru Afloroaei un prilej de a regândi, personal și în context, gândul acestora, fără a le impune false legături între ei, cu scopul de a obține o succesiune ordonată și logică a lor, adică o *istorie*. Afloroaei știe că nu există o istorie a filozofiei românești, de aceea a renunțat să mai încerce să scrie una. În fond, *Cum este posibilă filosofia în estul Europei* este o carte de filozofie personală, riguros construită în jurul privirii binoculare: un ochi privește gîndirea românească, celălalt privește gândirea europeană. Oglinda care captează ambele imagini ar putea fi sursa unei reflecții românești originale.

6) *Dicționarul operelor filozofice românești*, coordonator general Ion Ianoși, coordonatori Vasile Morar, Ilie Pârvu, Dragan Stoianovici, Gheorghe Vlăduțescu, Humanitas, București, 1997, 318 pp. Este un instrument de lucru indispensabil și prețios. Sunt recenzate, în articole concise și, de cele mai multe ori bine făcute, 111 opere, provenite de la 57 de autori români sau de origine română, cu creația încheiată, care „aparțin atât disciplinelor filozofice propriu-zise, cât și unor discipline conexe" (coperta IV). *Dicționarul* conține „Bibliografia operelor filozofice românești" (pp. 273–317), alcătuită de Mădălina Diaconu – un instrument de lucru extrem de util. Coordonatorul general al *Dicționarului* caracte-

rizează „Bibliografia..." ca fiind „extinsă dar nicidecum completă". O inspecție rapidă a listei autorilor cuprinși în *Dicționar* arată că profesiunile din care s-au recrutat operele filozofice românești sunt foarte diverse: drept, medicină, literatură, logică, fizică, teologie, critică și istorie literară, sociologie, istorie, geografie, matematică, estetică – pe scurt, toată cultura. Filozofia română continuă să recruteze lucrări din toate domeniile culturii, ceea ce poate însemna fie că autonomizarea ei e precară, fie că autolegitimarea ei e în exces. În concluzie, două lucruri se impun imediat cititorului acestui *Dicționar*: primul e că filozofia românească e cultură generală; al doilea e că literatura secundară e mult inferioară, în cantitate, operelor filozofice însele. În orice cultură consolidată, însă, literatura secundară depășește cu mult literatura primară. Nu și la noi. Prin seriozitatea lui, *Dicționarul operelor filozofice românești* e o radiografie a stării de fapt din câmpul filozofiei.

7) Marta Petreu, „Filosofia românească", în: *Filosofii paralele*, Limes, Cluj-Napoca, 2005, pp. 11–28. Acest articol i-a fost comandat autoarei de către *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 2002 și a apărut *sub voce* „Romania, philosophy" pe internet la adresa http://www.rep.routledge.com (din păcate, consultarea articolului în limba engleză e posibilă doar contra cost ori numai pentru abonați). Filozofia românească este, pentru Marta Petreu, „marea necunoscută a culturii române" (p. 6). „În cultura română", consideră autoarea, „cei care s-au bucurat de existența filosofiei românești au fost în primul rând literații." (p. 7) De ce? Din două motive: întâi,

pentru că filozofii români suferă de bovarismul străinătății; apoi, pentru că pe filozofii români nu îi interesează filozofia română, în timp ce pe literați da. „Public aceste studii mai puțin pentru filosofii români – care, pentru că se ocupă de filosofia universală se simt plasați direct pe cerul înstelat al universalității – și mai ales pentru scriitori, deoarece ei sunt cei care se interesează constant de filosofia românească. [...] Cercetarea istoriei filosofiei românești [...] este, pentru majoritatea filosofilor și specialiștilor români în filosofie, neinteresantă." (p. 6). Marta Petreu reamintește un lucru pe care adesea îl trecem cu vederea, acela că, deși filozofia românească nu s-a putut autonomiza în câmpul literelor românești suferind de prestigiul hegemonic al culturii generale, totuși, anume datorită literaturii și criticii literare filozofia românească a supraviețuit și și-a păstrat centralitatea culturală publică. „Fără acumulările de informație pe care le-au realizat și conservat filologii, istoria filosofiei românești nu ar fi cu putință." (p. 7). Acest lucru trebuia recunoscut cu toată onestitatea (chiar dacă, din punctul meu de vedere, ceea ce a fost realizat în acest mod nu a fost o *istorie* a filozofiei românești, ci o supraviețuire a filozofiei în canonul culturii generale). Marta Petreu a dat cele mai solide studii de filozofie românească.

8) Alte lucrări:

Antologia gîndirii românești, Secolele XV–XIX, redactor responsabil acad. C. I. Gulian, Editura Politică, București, 1967, în două părți.

Istoria filozofiei românești, Editura Academiei, București, 1980, 2 volume.
Antologie de filozofie românească, Minerva, București, 1986, 3 volume.

Anexa V

Despre formarea primei piețe interne a schimbului intelectual

Înainte de 1820 nu poate fi vorba despre o piață a ideilor. De ce? Iată argumentele lui Sorin Antohi, expuse în *Civitas imaginalis. Istorie și utopie în cultura română* (Litera, București, 1994).

Întâi de toate, pentru că „nu putem vorbi de o continuitate a procesului general de primenire lingvistică decât începând din anii 1820" (p. 140). Lexicul nu s-a uniformizat social decât după ce instituțiile și constrângerile comunicaționale au redus marja de fantezie în vorbirea limbii române, care aproape pe toată întinderea secolului al XIX-lea continuă să fie vorbită și scrisă *ad libitum* (p. 143). Cu toate acestea, se poate constata că interacțiunea plurilingvistică diminuează constant, astfel că „amestecul limbilor" pe care îl constata Ion Codru Drăgușanu în 1837, când descindea în „Babilonul României" (adică la București), se rezolvă cu timpul prin impunerea unui unic limbaj politic dominant, cel al inteligenției modernizatoare. Unificarea limbii a fost politică, deoarece idiomul care s-a dovedit în cele din urmă triumfător și-a dobândit prestigiul printr-un ascendent de

natură politică: elitele care aduceau modernizarea reușeau să își impună, odată cu ea, și felul de a vorbi, deoarece acesta era idiomul progresului, iar progresul, în secolul al XIX-lea, nu poate decât să triumfe. Prestigiu aveau, de aceea, expresiile provenite din bagajul limbii considerate, atunci, progresiste – franceza, da; greaca, nu. „[E] șic, *de bon ton*, să știi franțuzește ori să-ți presari limba maternă cu franțuzisme; e penibil, demodat să mai folosești grecisme ș.c.l. [...] Literatura și teatrul primei jumătăți de veac XIX documentează, prin tipuri comice, această confluență între imitația mondenă și ideologie: *bonjuriștii* și *franțuzitele* duc luptă aprigă cu *tombaterele*" (p. 156). Cei care au realizat unificarea lingvistică au fost purtătorii ideologiei modernizării, formând o intelighenție care, după 1848, va fi complet absorbită de societatea civilă și de stat.

„Primenirea lingvistică" haotică ar putea explica fenomenul, pentru lingviști, derutant numit de Klaus Bochmann *mehrfachen Ersterwähnung* (primă menționare multiplă), iar de Graur *etimologie multiplă* (p. 141; se poate observa că prima formulare este neutru-ironică, în timp ce a doua e serios-ontologizantă).

În al doilea rând, deoarece nu exista o piață internă a contribuțiilor intelectuale. De pildă, Dimitrie Cantemir a produs o operă care, din cauza circulației confidențiale, nu a avut nici o urmare practică asupra mersului ideilor. Multe din scrierile Școlii Ardelene, produse în secolul al XVIII-lea, au rămas necunoscute moldovenilor și muntenilor până în prima

jumătate a secolului următor. „Cazul lui Ion Budai-Deleanu este, fără îndoială, un caz-limită, dar nu lipsit de semnificații privind circulația ideilor și cuvintelor în *Aufklärung*-ul autohton" (p. 141). Cărțile scrise nu circulau, interesul era fixat exclusiv pe piața externă, iar scrisul era mai degrabă pentru interior, toată atenția fiind acordată culturii de interior, ca adăpost al comunității sufletești (piața de schimb intelectual, din punctul de vedere al bunei creșteri, era prost văzută de un Iordache Golescu, care considera că este mai bine să gândim acasă, decât în afara ei).[100]

În al treilea rând, vocabularul ideilor avea alte surse intelectuale în Transilvania (latine, maghiare, germane), decât în Moldova și Țara Românească (turcești, grecești, rusești, latino-romanice) (p. 141). Disciplinele, dacă ar fi fost să se nască, nu aveau cum să-și fixeze terminologia, nu numai deoarece nucleul generativ al limbii nu era el însuși fixat (vezi primul argument), ci și pentru că sursele intelectuale proveneau din tradiții intelectuale incompatibile și, deci, erau fără comună măsură. Pentru a forma terminologie, inteligheнția progresistă a recurs la soluția adoptării de neologisme prin derivare. Raritatea noțiunilor obținute prin calc lingvistic, procedeu care e tipic limbii germane, este explicată de Antohi prin nevoia inteligheнției de a ține la vedere marca provenienței neologismului, deoarece „neologismele latino-romanice, în primul rând cele de proveniență franceză, sunt considerate progresiste" (p. 155). Exhibarea lor (calchierea ar fi ascuns originea) și deci

opțiunea pentru adoptarea derivativă (românizarea prin sufixare) s-ar explica prin *conotația de identificare ideologică* (p. 142).

Pentru perioada de după 1820, putem spune, continuând argumentarea, că, potrivit lui Sorin Antohi, formarea primei piețe interne a schimbului intelectual în secolul al XIX-lea a fost consecința realizării a trei unificări prealabile, fiecare dintre ele decisive.

(1) Unificarea socială a limbii. Lexicul nu s-a uniformizat social decât după ce (a) instituțiile și constrângerile comunicaționale au redus marja de fantezie în vorbirea limbii române, (b) iar interacțiunea plurilingvistică s-a diminuat. Unificarea socială a limbii a fost precipitată de impunerea unui limbaj politic dominant, cel al inteligheției modernizatoare.

(2) Formarea unei piețe interne a cărții. Cînd a apărut, piața de răspândire a cărții s-a bazat esențial pe impunerea unor coduri comune de lectură, adică pe formarea unui public general cultivat, iar acest lucru s-a produs prin intermediul presei (p. 152), care a suplinit la noi toate rolurile: „popularizare, informare curentă și scopuri mai ambițioase [științifice, scopuri formative]", „încercând să contracareze absența lexicoanelor și, mai ales absența unui public cultivat" (p. 149).

(3) Unificarea vocabularului ideilor. Până adânc în secolul al XIX-lea, vocabularul ideilor a avut alte surse în Transilvania, față de Moldova și

Țara Românească. Vocabularul ideilor a fost unificat de intelectualii care au reușit să-și impună în spațiul public opțiunile lor filozofice, ideologice, culturale, literare, iar acest lucru a fost posibil datorită asocierii lor politice cu procesul modernizării Principatelor și, mai apoi, României.

Anexa VI

Despre impunerea intelectualului umanist și multilateral, în dauna profesionalizării

Procesul apariției intelectualului în secolul al XIX-lea românesc a fost studiat de Elena Siupiur în mai multe lucrări. Am să mă refer aici la două dintre ele: „Viața intelectuală la români în secolul XIX", în *Cartea interferențelor*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1985, pp. 230–245; „Formarea intelectualilor în sud-estul european în secolul al XIX-lea. Modelul românesc", în I. Agrigoroaei, Gh. Buzatu, V. Cristian (coordonatori), *Românii în istoria universală*, III, Universitatea „Al. I. Cuza", Iași, 1987, pp. 427–453.

În urma unei investigații de statistică istorică, Elena Siupiur a constatat că, la noi, în secolul al XIX-lea, dinastiile de intelectuali au înlocuit în viața politică dinastiile de boieri (1985, p. 234). Între toate ocupațiile intelectuale, „numărul celor care acoperă spațiul social-uman [inclusiv medicina] este [...] covîrșitor în comparație cu celelalte [ocupații intelectuale]" (p. 240). Bunăoară, „70% din totalul categoriilor sînt în domeniul social-uman, 25% în domeniul tehnic și 5% în domeniul artistic" (p. 235).

În același timp, anume acest tip de intelectual cu pregătire în domeniul socio-uman este elementul social-politic cel mai dinamic, fapt dovedit de împrejurarea că, „din cei 3 000 de intelectuali înregistrați, 888 (adică 30%) dețin funcții politice în stat" (p. 233). Procesul prin care intelectualii trec la conducerea instituțiilor politico-administrative poate fi documentat statistic începând cu 1830.

Sorin Antohi, care citează aceste rezultate, comentează: „E fascinant cum acești intelectuali din prima generație reușesc în scurtă vreme să impună ca ideal al omului social tocmai tipul intelectualului: fie un *om cultivit* (Barițiu), fie *oameni învățați și voitori de îmbunătățiri* (Diamant)" (*Civitas imaginalis. Istorie și utopie în cultura română,* Litera, București, 1994, p. 161). Potrivit lui Antohi, idealul omului cultivat în general este un rezultat al unificării și re-romanizării limbii române în secolul al XIX-lea, parte din procesul impunerii, prin „intelighenția", a unei piețe interne românești a valorilor (vezi Anexa V). Prin această unificare, „actul de cultură asigură o identitate socială centrală, scoțându-l pe intelectual din marginalitate" (Antohi, p. 161). Centralitatea socială a acestui tip de intelectual, adept și agent al modernizării, nu a fost contestată nici măcar de Biserică. Elena Siupiur consemnează lipsa de rezistență sau reacție a clerului la impunerea de către intelectuali a propriului lor model uman ca tip social central (Siupiur, 1987, p. 451).

Pe de altă parte, e demn de remarcat că, la noi, în aceeași perioadă, „fiecare intelectual practica în

medie trei activități" (Siupiur, 1985, p. 235), dar, în condițiile în care, „în conștiința intelectuală, [se putea observa] absența distincției între gradul de înaltă profesionalizare și specializare și acela al amatorismului" (p. 235). Faptul acesta traduce împrejurarea că relația profesională cu cultura a fost exogenă, „mai mult sub influența factorilor externi culturii decît [a] legilor ei interne" (p. 244). Or, din acest motiv, „o mare parte din activitățile intelectuale nu ating în această perioadă profesionalizarea, chiar dacă inițial au această tendință" (pp. 244–245).

Comentariu. Noica admitea melancolic că „omul de cultură român nu suportă o singură specializare sau simpla [...] specializare". Cantemir, credea Noica, „ne-a dat un fel de *model* al omului de cultură român, dar modelul acesta, bun în el însuși, are o contraparte tare proastă" – „lăutărismul". „Că fiind așa, omul de cultură român pune pe gânduri și adesea indispune până la critică severă pe specialiști, nu e lucru de mirare, dar merită să fie amintit." („Modelul Cantemir în cultura noastră"). Această *marcă distinctivă* a tipului de intelectual care dobândește prestigiu și are succes pe piața românească a rămas valabilă până astăzi: un *veritabil* intelectual, în România, are datoria *profesională* de a se mișca cu dezinvoltură în cel puțin trei domenii considerate esențiale (literatură, istorie, filozofie, indiferent de profesiunea sa de bază) și de a mânui cu talent, în conversație ori scris, ideile generale ale acestor domenii.

Această „constrângere" tacită a mediului intelectual românesc explică, probabil, succesul de casă al unui autor precum Heidegger (vândut la noi, în 1987, în 42 000 de exemplare), tirajele astronomice (pentru Occident, unde piața culturii generale e în declin) ale lucrărilor de istoria religiilor, de istoria civilizațiilor, de filozofia culturii etc., în general, a tuturor lucrărilor care au legătură cu filozofia și cultura. Firește că această răspândire a interesului cognitiv intră în serioasă contrazicere cu caracterul fatalmente limitat al facultăților intelectuale. În latura lui bună, prestigiul imperial al culturii generale a generat înclinația multor intelectuali români de marcă spre enciclopedism faustic (Hasdeu, Iorga, Eliade, Culianu). În latura lui proastă, prestigiul culturii generale ca unic criteriu de competență profesională a generat un bovarism intelectual dăunător profesionalizării ideilor, perfect situat de această caracterizare datorată lui Julien Benda: „publicul larg cultivat formează acea parte dintr-o populație care citește și își închipuie, ca urmare a acestui proces, că reușește să și gândească" (*Trădarea cărturarilor*, traducere de Gabriela Creția, Humanitas, București, 1993, p. 81).

Anexa VII

Este posibil dialogul? Răspunsul lui Alexandru Dragomir și spiritul Seminarului de la Salzburg

La această întrebare un răspuns a fost dat de Alexandru Dragomir, într-un seminar privat care a avut loc în data de 20 decembrie 1997. Redau mai jos, după notițele mele, ideile sale.

> Dialogul este un tip de discurs public, a cărui finalitate este ajungerea la o înțelegere între participanți. Dialogul e legat de logică și raționalitate. Presupoziția este că rațiunea e egal împărțită între oameni. Dacă nu ar fi, atunci propunerea de a dialoga ar fi din capul locului absurdă: de ce să cauți să dialoghezi dacă rațiunea, instrumentul de bază al dialogului, nu ar fi egal împărțită între oameni?
>
> Scopul dialogului e realizarea consensului între participanți. Dar consensul e bazat pe număr, or numărul nu garantează adevărul. Socrate, care a fost condamnat la moarte de un număr mai mare de votanți decât numărul celor care l-au considerat vinovat (ceea ce înseamnă că moartea lui Socrate a fost votată

și de oameni care îl voiau mort, deși îl considerau nevinovat), știa cel mai bine că numărul nu e criteriu al adevărului. Atunci? Avem următoarea posibilitate: criteriul adevărului e evidența sau certitudinea. Ajungem astfel la Descartes.

La Descartes, din *cogito, ergo sum* au ieșit două înțelesuri, care au determinat în mod decisiv modul în care noi, modernii, ne raportăm la această chestiune: după cum accentul cade pe *sum*, adică pe existența subiectului și pe evidențele lui; ori pe *cogito*, adică pe evidențele gândirii. La Descartes, certitudinea consta în depășirea îndoielii: Dumnezeu garantează restul adevărurilor obiective, cum ar fi cele matematice. Propoziția *dubito, ergo cogito; cogito, ergo sum* este în mod natural și rațional sustrasă spiritului malign – înșelătorului; cât privește garantarea tuturor celorlalte adevăruri, e nevoie de veracitatea divină. La Descartes, totul e întemeiat pe un apriorism al subiectului: logica, ideile înnăscute și argumentele logice sunt constrângătoare deoarece apriorismul logic funcționează (toți oamenii sunt în mod egal înzestrați cu rațiune logică). Limba proprie argumentelor este, prin urmare, limbajul logic. La rigoare, pentru a fi integral realizat, dialogul ar trebui să se rezume la un limbaj strict logic. Mai mult, pentru a fi total lipsit de ambiguități, limbajul logic trebuie să fie scris. Prin urmare, condiția de eficacitate maximă a

dialogului este ca vorbirea naturală să devină scriere logică.

Dialogul din societate folosește însă numai la limbajul natural. Cu toate acestea, cum am văzut, realizarea sa perfectă este posibilă numai prin suprimarea limbajului natural în favoarea scrierii logice. Acțiunea prin care transformăm limba naturală într-una simbolică, de tip logic, este una de purificare, foarte asemănătoare ascezei, pentru sfânt. Sfântul, ca om, pleacă de la constatarea că e plin de vicii și își supune firea coruptă uni proces controlat de purificare. Același proces se aplică și limbii naturale în cazul transformării ei, dintr-un instrument polivalent (din punctul de vedere al sensurilor) într-unul monovalent (logic). Limba naturală trebuie purificată logic, trebuie depășită spre o puritate a ei, prezentă în virtualitățile ei, dar absentă în practica ei cotidiană. Ca să fac ceva cu limba naturală, trebuie să o depășesc. Ies din limbă, pentru ca, la capătul purificării ei, să găsesc logica, argumentul în stare pură. La fel este și mecanismul sfințeniei: sfântul pleacă de la o impuritate dată, viața lui, pe care o supune, prin asceză, purificării. El știe că, pentru a-și câștiga cu adevărat viața care contează, trebuie să o piardă pe cea de care se poticnește, în atingerea ei. Credinciosul iese din lume, pentru a o putea vedea din punctul de vedere al afirmației „Dumnezeu există".

Dacă purificăm limba naturală, ajungem la argumente pur logice, adică la un limbaj logic, adică la scriere. Dar dialogul este vorbire între oameni angajați în acțiunea de a lămuri în comun o problemă dată. Deci realizarea ideală a dialogului, ca rezultat, implică transformarea vorbirii în scris, adică anularea dialogului însuși, ca vorbire între oameni concreți. Dacă este ideal, dialogul e irealizabil.

De ce? Pentru că avem o asimetrie între poziția strict logică (regula terțului exclus) și perechea certitudine/scepticism. Între adevăr și fals nu există gradație, în timp ce între certitudine deplină și scepticism total există o mulțime de grade intermediare, toate rezonabile, adică putând în grade diferite să fie în mod rezonabil argumentate. Între un dialog real și unul ideal e o gradație la fel de mare ca și aceea între poziția certitudinii absolute și cea a scepticismului total.

Prin urmare, sunt două situații posibile, după cum acceptăm ori purul, ori impurul. Situația pură constă în reducerea la logică: dialogul vorbit dispare în umbra discursului scris, de tip logic. Aceasta este situația în dezbaterile științifice. Însă situația cu care avem de-a face în dezbaterile din viața de zi cu zi este foarte diferită. Ea nu se poate identifica nicicum cu o situație pură. Iar dacă o face, se auto-invalidează – căci societatea reală nu este o societate de savanți. A doua

situație este aceea care acceptă impurul: ea e caracterizată prin acceptarea faptului că nici o etapă a dialogului nu este finală ori concluzivă și că „idealul" dialogului real nu este logica, ci tratarea fiecărei situații după posibilități, potrivit putinței – *kata dynamin*, cum spunea Aristotel.

Ce se admite atunci când admitem că dialogul e posibil? Că rațiunea e egal împărțită între oameni; că suntem egali în fața rațiunii; că toți trebuie să ne supunem în chip necondiționat logicii; că oamenii trebuie să se predea cu arme și bagaje logicii; că singurul mod de a ajunge în locul în care rațiunea e egal împărțită e logica. Ideal, dialogul se suspendă în scriere simbolică (logică). Practic, se poate considera realizat dacă înlătură viciile partenerilor la dialog. Dialogul, dacă e realizat, funcționează în aceste cazuri ca o asceză, ca sursă de armonie intelectuală, sub jugul *moralei logicii* – aceasta pretinde înlăturarea *viciilor* partenerilor de dialog (reaua-credință, nesimțirea, ideologizarea, răstălmăcirea etc.).

Primejdia dialogului *aparent* realizat este să crezi că prin consens numeric poate fi atins adevărul. Consensul nu asigură raționalitatea; nici criteriile rațiunii; nici adevărul.

În societate însă, dialogul e viu și, ca atare, argumentul este împletit cu persoana. Nu poate fi despărțit de ea. Argument și persoană fac un tot, față de care reacționăm ca față de un întreg. Cea care vorbește nu este logica, ci persoana și

ei îi răspundem, când replicăm, în mult mai mare măsură decât logicii. Argumentul scris e sec, e lipsit de persoană. Logica impune purificarea noastră de statutul de persoane. E oare bine ca persoana să fie dată total deoparte? Dacă scopul politicii este protejarea persoanei, atunci prin reducerea la logică se obține un scop antipolitic. Trebuie, cumva, să salvăm persoana.

Alexandru Dragomir sugera că problema dialogului social nu este reductibilă la un schimb strict logic și nici nu poate fi redusă, în chip ideal, la impunerea unui cod de conduită din care persoana vie și concretă, cu toate viciile și defectele ei, să fie programatic eliminată (cum pretind codurile de conduită în polemicile civilizate de tip *Oxford Style of Debating*). Problema dialogului social este mult mai complexă și mai delicată, deoarece implică atât conservarea persoanei (altminteri scopul politicii democratice nu ar mai fi menținut), cât și păstrarea criteriilor logicii (altminteri scopul dialogului nu ar mai putea fi atins). Cum spunea, cumva aporetic, Alexandru Dragomir, dialogul real pretinde tratarea fiecărei situații după posibilități, potrivit putinței – *kata dynamin*.

Or, tocmai pentru că problema oricărei societăți care aspiră la normalitate este atingerea unui *dialog real,* fiecare societate poate fi judecată după capacitatea ei de a găsi un *kata dynamin* deopotrivă funcțional (în orice situație), generalizabil (la toți membrii societății) și fertil (capabil să conducă la

deblocarea situațiilor). Aplicat dialogului, cultura occidentală (spre deosebire de a noastră) a găsit un astfel de *kata dynamin*, care îi este propriu și care o distinge de celelalte culturi. Să numim acest *kata dynamin* „spiritul seminarului de la Salzburg".

Spiritul Seminarului de la Salzburg: un îndreptar practic

Castelul. La marginea Salzburgului, pe malul lacului Leopoldskron, se află un castel baroc, construit între 1736 și 1744 de prințul de atunci al orașului, ca răscumpărare pentru o faptă care a scandalizat Europa. Prințul se numea Leopold Anton Freiherr von Firmian, iar fapta a constat din expulzarea unui mare număr de protestanți din Salzburg. Prințul era de viță veche: provenea dintr-o familie care își putea identifica strămoșii până în 1185. Devenit arhiepiscop de Salzburg în 1727 (anul morții lui Newton), prințul Leopold von Firmian era cunoscut în Europa ca un amator de științe și un protector al artelor. Cu toate acestea, în 1731, pentru a combate creșterea influenței protestante în zonă, prințul, care era și un catolic militant, a expulzat din Salzburg 22 000 de protestanți, aruncând asupra familiei Firmian oprobriul Europei cultivate. Pentru a îndulci repulsia pe care a stârnit-o ordinul de expulzare, arhiepiscopul de Salzburg a dispus construirea unui castel expiatoriu, Leopoldskron, aflat între lacul cu același nume și Untersberg. Soarta acestui castel avea să fie, pentru aproape

două secole, un epitom la tema literară numită cândva de Ramiro Ortiz *fortuna labilis*.

Subt vremi. Arhiepiscopul fondator a murit în chiar anul inaugurării castelului, 1744. Pentru un timp, reședința familiei Firmian a cunoscut o strălucire artistică extraordinară. Contele Laktanz Firmian, nepotul fondatorului, a înzestrat castelul cu cea mai bogată galerie de tablouri pe care a cunoscut-o vreodată Salzburgul, fiind unul dintre primii sponsori ai lui Leopold Mozart și al fiului acestuia, încă necunoscutul Wolfgang Amadeus. Decăzut după moartea lui Laktanz (în 1786) din splendoarea balurilor și a saloanelor aristocratic-artistice, Leopoldskron e cumpărat în 1837 de proprietarul unui poligon de tir, care, obtuz și intrepid, spoliază castelul de majoritatea bogățiilor sale artistice. Pe toată întinderea secolului al XIX-lea, Leopoldskron trece din mână în mână, printre proprietari numărându-se, fără discriminare de clasă, doi chelneri, care au vrut să-l transforme într-un hotel, Ludwig I, regele Bavariei, și Karl Spängler, un bancher pe atunci notoriu. În 1918, castelul a fost vândut lui Max Reinhardt (cofondatorul festivalului de la Salzburg), cel mai faimos regizor de teatru al epocii. Leopoldskron este renovat de acesta potrivit unei concepții personale: între alte decorații, biblioteca și salonul venețian sunt creațiile lui Reinhardt, care transformă castelul într-un centru artistic internațional. După *Anschluss* (1938), autoritățile naziste confiscă proprietățile lui Max Reinhardt ca fiind „evreiești" și transformă castelul într-o reședință de

vară și o casă de oaspeți. În mod armonios, visul chelnerilor din secolul al XIX-lea a fost realizat de național-socialiștii secolului al XX-lea.

Seminarul. Castelul și proprietatea au fost returnate soției lui Max Reinhardt (mort la New York în 1943), actriței austriece Helene Thiming, care, în 1946, l-a oferit unui absolvent de la Harvard, Clemens Heller, cu scopul de a se organiza aici un seminar care să promoveze dialogul dintre Europa și America. În vara lui 1947, timp de șase săptămâni, aproape o sută de tineri intelectuali din cele două continente s-au adunat la castelul Leopoldskron pentru a încerca să extragă o viziune a viitorului din convulsiunile războiului abia încheiat. Proaspăt născutul Seminar de la Salzburg, organizat de Clemens Heller împreună cu Scott Elledge și Richard Campbell (toți trei provenind de la Harvard), a fost, spre surpriza multora, un succes de proporții. De atunci, castelul Leopoldskron a adăpostit 342 de sesiuni ale seminarului, dedicate celor mai variate teme sociale, politice, economice și culturale, adunând laolaltă intelectuali din toate cele cinci continente, într-o ambianță care combină cu tact dezinvoltura americană cu eleganța europeană. Cu timpul, Seminarul a devenit și bogat, astfel că toate clădirile vechii proprietăți a prințului von Firmian au putut fi restaurate și sunt astăzi funcționale, potrivit înfățișării lor originare, în condițiile celui mai modern confort.

Despre politețea confruntării intelectuale. La seminarul cu numărul 342, care a fost dedicat mișcărilor conservatoare și neo-conservatoare, am

fost invitat și eu, între alți 42 de participanți din toată lumea. Nu am făcut această lungă referire la istoricul Seminarului de la Salzburg pentru a descrie conținutul dezbaterilor la care am asistat, ci pentru a mă putea referi la câteva din învățămintele pe care le-am tras privind forma adresării civilizate într-o confruntare intelectuală. Despre conținutul însuși al discuțiilor voi spune doar că punctul lor comun de plecare a fost constatarea frustrantă că ceea ce se numește conservator în Europa este altceva decât ceea ce, începând cu anii '50, se numește neo-conservator în Statele Unite, și, încă, este cu totul altceva decât poate cădea sub eticheta de „conservator" în țări din Asia sau din Africa (neo-conservatorismul american fiind, potrivit caracterizării susținătorilor săi, o mișcare de idei politice, economice și morale care, *în principiu*, ar putea fi asimilată cu opțiunile liberalismului clasic englez din secolul al XIX-lea[101]; firește, europenii au glosat cu ironie asupra unei terminologii care invită la confuzie și care se pretează descurajant de bine traducerii mentale încrucișat contradictorii).

Comunicările cele mai animate și mai controversate au fost ale americanilor[102], care aveau la activ, toți, o experiență politică militantă. Ceea ce la conferențiarii europeni[103] era principiu academic sau un set de cunoștințe literare, eventual bazate pe o experiență jurnalistică, era pentru referenții americani o realitate electorală vie, în care se simțeau pe deplin implicați și față de care aveau responsabilități etice pe care, la partenerii europeni de discuție, nu le-am

remarcat. Tipul „intelectual" european, dedicat până la autism raționamentelor și gusturilor sale idiosincratice, pare răspândit în Statele Unite mai degrabă printre „liberali" (*i.e.* democrații de stânga). De altfel, tipul „Woody Allen" – al intelectualului cu un debit verbal amețitor, un temperament intelectual nevrotic, agitat în manifestări, omniscient în pretenții și tragic de ineficient în realizare – era prezent în sală printre contradictorii punctului de vedere neoconservator. Ajung astfel la punctul meu de interes. Pe perioada a șase zile de dezbateri, am asistat la numeroase confruntări intelectuale aprinse. Unele dintre ele, datorită radicalității pozițiilor intelectuale aflate în conflict, erau violente în chiar conținutul lor. Cu toate acestea disputa intelectuală s-a păstrat mereu în cadrele unei bune-cuviințe nu lipsite de grație și nimeni nu s-a simțit *personal* ofensat nici de punerea ideilor sale în discuție și nici, când a fost cazul, de respingerea lor.

Încă din prima zi a dezbaterilor am simțit că partenerii de dispută intelectuală posedă o tehnică capabilă să dezamorseze agresivitatea care e latentă în conflictul discursurilor. Aș dori să ofer în continuare o scurtă descriere a acestei „tehnici" de nonagresiune. Cred că trebuie început cu observația că nici un vorbitor nu a făcut vreodată nici cea mai mică referire la persoana celui ale cărui idei erau refutate și nici la presupusele motive pentru care cel în cauză a adoptat o poziție intelectuală mai degrabă decît o alta. Deoarece pentru orice om cu un ochi dispus la bârfă și mistificări ocaziile de judecată *ad*

personam au fost și aici, ca întotdeauna, copioase, cred că decizia de a ocoli atacurile personale a fost consecința unui „contract" intelectual voluntar acceptat –, de la care mi s-a părut că nimeni nu derogă decât cu riscul excluderii sale din sânul comunității intelectuale civilizate. Altfel spus, prima condiție a politeții intelectuale mi-a părut a consta din interdicția de a te referi, indiferent de formă, la „suportul" uman al ideilor discutate sau la presupusele lor motivații în istoria *personală* a celui care le susține: când discuți cu cineva, trebuie să te străduiești să vezi în fața ta ideile puse în discuție și nu persoana care, întâmplător, le poartă. Rostită ca argument în discuție, o afirmație de tipul „dumneata susții acest punct de vedere deoarece ești negru, sau deoarece ești alb și creștin sau deoarece de fapt urmărești alte scopuri etc." ar fi șocat și ar fi fost imediat taxată ca *o necuviință* (față de cel căruia i s-ar fi refuzat astfel prezumția de onestitate intelectuală sau capacitatea de a ajunge la adevăr) și ca *o descalificare* (a celui care nu are generozitatea să-l considere pe cel din fața sa un egal).

Al doilea lucru care mi-a atras atenția a fost modul în care participanții la discuții își construiau răspunsul prin care replicau unei poziții contrare, exprimate mai înainte. Strategia replicii implica, din câte mi-am dat seama, patru pași.

(a) Respingerea începea întotdeauna prin a flata *ceva* din punctul de vedere exprimat de adversar. Politețea intelectuală, aici, nu se manifesta prin lingușirea paușală și ipocrită a adversarului (cum

este regula în mediile ignare sau totalitare), ci prin identificarea unui punct, cât de mic ori de secundar, cu care să poți fi de acord și, mai mult, care să poată trezi nu doar simțul sportiv al luptătorului, ci și simpatia lui intelectuală. Odată identificată o cărare a simpatiei intelectuale (prezentă și în *Pateric*, într-o formulă foarte asemănătoare), urmează pasul al doilea.

(b) Reformularea în termeni proprii a acelei părți din discursul supus refutării care, în opinia obiectorului, conține argumentul cel mai vulnerabil. Acesta trebuie exprimat în așa fel, încât, păstrându-i integritatea, șubrezenia sa să fie evidentă chiar din modul în care a fost reconstruit în vederea respingerii lui.

(c) În nici o situație, argumentul respins nu ar trebui să poată fi identificat cu ceea ce credem că este pentru cel supus criticii o *Weltanschauung* (viziune personală despre lume). Regula politeții intelectuale pretinde ca nici *totalitatea* afirmațiilor supuse criticii și nici viziunea personală despre lume a celui criticat să nu fie supuse, în mod global, refutării. Altfel spus, o *Weltanschauung* nu poate fi niciodată negată, ironizată sau respinsă *în calitatea ei* de viziune personală asupra lumii a celui criticat. De ce? Deoarece adoptarea unei *Weltanschauung* nu este niciodată pur opțională, ci implică, cel mai adesea, o participare afectivă personală și insondabilă; astfel că respingerea ei *înainte* de orice argument regional ar putea fi resimțită de cel criticat ca un argument *ad personam*.

(d) În fine, în pasul final, argumentul celui criticat este redus la una din figurile clasice ale erorii (retorice și/sau logice) ori este pus în contradicție factuală simplă cu unul din adevărurile simțului comun (aici sunt incluse cifrele, statisticile, sondajele, datele despre care se crede că sunt sigure). Niciodată, în acele discuții publice, un argument nu a fost considerat în mod valabil respins prin citarea unei contra-afirmații de autoritate, datorată vreuneia din somitățile domeniului de interes. În cadrul discuțiilor publice de la Salzburg, retorcarea prin autoritate nu mi s-a părut a fi o cale de recurs acceptată.

Învățămintele. Cred că viața noastră intelectuală ar deveni deopotrivă mai respirabilă și mai profitabilă dacă am putea urmări și noi, în polemicile de acasă, regulile politeții intelectuale pe care le-am observat funcționînd la Seminarul de la Salzburg, nu fără oarecare uimire față de eficacitatea lor pe cât de aparent imposibilă, pe atît de, în fond, spectaculoasă. Înfruntarea de idei care nu are în vedere distrugerea fizică, psihică sau social-instituțională a adversarului reprezintă întotdeauna, ca și etica exigentă și generoasă a cavalerismului, o remarcabilă lecție de civilizație intelectuală. Dar, în cele din urmă, și dincolo de educație, totul este *kata dynamin*...

Anexa VIII

Karl Popper – Cărțile de înțelepciune

Karl Raimund Popper s-a născut în 1902 și a murit în 1994. A scris enorm și a gândit original, adeseori în răspăr cu modele dominante. A știut să-și impună teoriile pe care le-a elaborat cu o fermitate casantă și puțintel maniacală, care îmbina într-o manieră destul de arogantă dogmatismul și intransigența. Față de contemporani, uneori, fermitățile sale frizau ferocitatea (cazul Wittgenstein). În același timp, era omul unor prietenii delicate, durabile și devotate (cazul Gombrich). În opera sa, există un frapant contrast de *ton* între încăpățânarea ofensivă cu care caută să-și încolțească adversarii de idei în cărțile de doctrină și fermitatea prevenitoare cu care îi tratează în cărțile, să le zicem, ocazionale. Din categoria cărților de doctrină fac parte cărți precum *Logica cercetării*, *Societatea deschisă și dușmanii ei*, *Mizeria istoricismului* etc. Din categoria cărților ocazionale aș enumera *În căutarea unei vieți mai bune*, *Lecția acestui secol*, *Viitorul este deschis* (o „discuție la gura sobei" între Popper și Konrad Lorenz) ori micuța carte despre primejdiile televiziunii – cărți alcătuite

din articole, conferințe; convorbiri ori însemnări datând din epoci diferite, dar având toate o unitate de stil frapantă, dată tocmai de absența obsesiei de a învinge cu orice preț.[104]

Primul ton este al doctrinarului care are ca premisă credința că a învinge înseamnă a convinge. Al doilea ton aparține omului care presimte că persuasiunea, deși îi este inferioară logicii în generalitate, îi este superioară în profunzime. Acest al doilea ton aparține omului care, în plus față de doctrinar, care se poate mulțumi numai cu strălucirile inteligenței, simte că are nevoie, pentru a deveni complet, și de aura puțin spectaculoasă, dar profundă și durabilă, a înțelepciunii.

Să luăm un exemplu. O constantă a operei de epistemolog a lui Popper a fost combaterea ideii că istoria ar fi condusă de legi dinainte scrise. Credința că astfel de legi există și că ele pot fi cunoscute a fost denumită de Popper „istoricism". Împotriva acestei credințe a construit un argument teoretic[105], pe care, apoi, l-a reluat, sub diferite forme, în multe alte cărți. Ce mi se pare interesant este că în cărțile sale ocazionale acest argument a luat o formă etică, ideea fiind că este nedemn din punct de vedere etic să credem că oamenii nu sunt decât niște marionete, aflate la dispoziția marelui sforar numit „istorie". Trecerea de la „suficiența" argumentului constrângător la forța difuză a argumentului etic descrie perfect diferența dintre tonul doctrinar și cel înțelept.

Conjectura mea este că Popper, după anii '50, a fost din ce în ce mai ispitit de tonul și ironic, și

îngăduitor, și tolerant, și persuasiv, și melancolic al înțelepciunii, fără a abandona (ori recuza) tonul sentențios, triumfător și casant al doctrinarului. Ceea ce mă atrage la cărțile sale ocazionale este tocmai îmbinarea neașteptată dintre aceste două tonalități și sentimentul pe care mi-l inspiră, că mă aflu în prezența unor *cărți de înțelepciune*.

Față de cărțile de doctrină, deosebirea este următoarea. În cărțile de doctrină, ideile lui Popper sunt „tari", posedă o anumită, indiscutabilă, aroganță. Ele nu doar că se știu adevărate, ele se simt și *constrângătoare,* își cunosc și savurează puterea de a forța pe cititor să li se supună. În cărțile de înțelepciune, ideile sale sunt „slabe", posedă o indiscutabilă, și voită, modestie. Spre pildă, dacă în cărțile de doctrină milita ofensiv pentru valorile Iluminismului[106], în cărțile sale de înțelepciune *se simte dator,* cum singur spune, să atragă atenția cititorilor asupra consecințelor teribile pe care ideile cele mai generoase ale Iluminismului, în care a continuat să creadă[107], le-au avut – Popper vorbește de „abominabilele monstruozități" ale revoluțiilor franceză și rusă și de „absurditatea lor criminală".[108]

Aici e diferența esențială între doctrinar și înțelept: doctrinarul denunță fanatismul ideilor pe care le combate; înțeleptul avertizează împotriva fanatismului ideilor în care crede. Kant, ne spune Popper, a învățat acest lucru din istoria terorii Revoluției Franceze. Popper însuși a deprins-o din dezastrele secolului XX. Iată cuvintele sale: „Kant [...] a tras o învățătură din istoria terorii Revoluției Franceze.

Această învățătură, care nu poate fi invocată destul de des, spune că credința fanatică este întotdeauna malefică și că este incompatibilă cu scopul unei ordini sociale pluraliste; și că este de datoria noastră să ne opunem fanatismului sub orice formă – chiar și atunci când scopurile sale sunt ireproșabile din punct de vedere etic, dar mai ales atunci când scopurile sale sunt și ale noastre"[109].

În aceste cuvinte modeste este exprimată, mi se pare, înțelepciunea cea mai profundă a raționalismului – capacitatea de a denunța nu numai fanatismul celor cu care suntem în dezacord, ci și fanatismul celor cu ale căror poziții ne identificăm, deoarece suntem convinși că au dreptate. A fi rațional înseamnă nu doar să respingi fanatismul adversarilor, ci să declari la fel de inacceptabil fanatismul partizanilor ori prietenilor.

Note

[1] Vezi Anexa I, „Cum a fost (și din ce este) alcătuit textul de față".

[2] Ideile conferinței au fost reluate de Gabriel Liiceanu în capitolul „Provocarea lui Noica", *Declarație de iubire*, Humanitas, București, 2001, reed. 2006, pp. 67–72.

[3] „Mihai Șora and the Traditions of Romanian Philosophy", *Review of Metaphysics*, 43 (martie 1990), pp. 591–605. Reluat ca Postfață la Mihai Șora, *Despre dialogul interior*, Humanitas, București, 1995, pp. 219–242 (locul citat este la p. 219).

[4] Răsfoind biobibliografia lui Blaga întocmită de Aurora Alucăi în 1 265 de pagini (apărută la Iași, Biblioteca Centrală Universitară „Mihai Eminescu", 1979), Ion Ianoși constată că raportul dintre textele dedicate poetului și cele dedicate filozofului este cam de 4 la 1 (*O istorie a filosofiei românești în relația ei cu literatura*, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1996, p. 225).

[5] Reacția tip, la noi, este aceea a comoției: în *Precis de filosofie juridică* (1941), Mircea Djuvara își amintește că „o lecție a lui Titu Maiorescu despre „Estetica transcendentală" a lui Kant a fost pentru noi o adevărată revelație. [...] De atunci am mers necondiționat în această direcție". Elevii lui Nae Ionescu vorbesc, toți, de revelația „Nae Ionescu" – cu toate acestea, Nae Ionescu nu face parte din nici o succesiune „ordonată și continuă" a filozofilor români, și asta

tocmai pentru că aceia care au avut revelația gândirii lui nu l-au luat drept început, pretext ori ocazie a propriei lor gândiri. Exemplele pot fi înmulțite. Totul, la noi, se epuizează infertil în comoția revelației. Și sucombă în lipsa de consecințe.

[6] *Dicționarul operelor filozofice românești*, coordonator general Ion Ianoși; coordonatori: Vasile Morar, Ilie Pârvu, Dragan Stoianovici, Gheorghe Vlăduțescu; Humanitas, București, 1997. Lucrarea recenzează 111 lucrări, provenind de la 57 de gânditori români cu creația încheiată (lista acestora e dată la pp. 270–272).

[7] *Omagiu Profesorului C. Rădulescu-Motru*, cu ocazia împlinirii a 35 de ani de activitate didactică. Volumul a apărut ca un număr special al *Revistei de filosofie* (vol. XVII, 1932), sub egida Societății Române de Filosofie.

[8] Omagiul oferit de Societatea Română de Filosofie profesorului Ion Petrovici cu ocazia împlinirii a 30 de ani de profesorat a constat dintr-o lucrare colectivă dedicată nu operei celui omagiat, ci istoriei filozofiei moderne, de la Renaștere până azi, *Istoria filosofiei moderne*, o lucrare colectivă de mari dimensiuni, cu contribuții de valoare inegală: volumele I–IV au apărut între 1937 și 1939; vol. V, *Filosofia românească de la origine și până astăzi*, apărut în 1941, reprezintă retipărirea lucrării lui Nicolae Bagdasar din 1940, *Istoria filosofiei românești* (Societatea Română de Filosofie, București, 1940).

[9] Despre „modernizarea prin aruncare la coș" am vorbit în *Discernământul modernizării*, Humanitas, București, 2004, pp. 65–96.

[10] Articol publicat de G. Călinescu în *Adevărul literar și artistic* (29 decembrie 1935), la un an după apariția primului volum al *Esteticii* (1934).

[11] Katherine Verdery mi-a făcut această sugestie, într-o discuție animată, dedicată chiar „mecanismului de *non sequitur*". Dacă la noi instituțiile sunt deconectate de piața ideilor, argumenta Verdery, contrariul se întâmplă în Statele

Unite, unde întreținerea unei piețe active a ideilor de specialitate cade în sarcina celor interesați în mod vital să îndeplinească criteriile cerute de instituția culturală pentru a avea acces la un *cursus studiorum* normal.

Nu știu, totuși, dacă relația dintre universitatea americană și societatea de cultură generală ori de cultură populară poate constitui un standard dezirabil. Mai degrabă nu – în ciuda excelenței universității americane, din cauza dispariției culturii generale și din cauza generalizării unei forme cu totul ignare de cultură populară. În același timp, trebuie observat că universitatea americană tinde să se mandarinizeze (izolare de restul culturii, în numele performanței) și să își piardă atât din relevanța sa umanist-filozofică tradițională (Allan Bloom, *Criza spiritului american: cum universitățile au trădat democrația și au sărăcit sufletele studenților* [1987], Humanitas, București, 2006), cât și din semnificația ei existențială (Jeffrey C. Isaac, *Democrația în vremuri întunecate* [1998], Polirom, Iași, 2000). Pe de altă parte, limitele cuplajului strâns între cultură și universitate s-au văzut, între altele, în cazul academismului plastic din secolul al XIX-lea ori și în cazul profesionalizării științei moderne a naturii în secolul al XVII-lea, care s-a produs nu doar în afara, ci și împotriva universităților (așa au apărut Colegiile Regale și Academiile).

[12] Iar astăzi, menținându-se în tradiția sectară impusă de Eugen Simion, președinte „perpetuu" al Academiei Române, Academia continuă să privilegieze anumite zone culturale și să le ignore pe altele.

[13] Constantin Noica, „Modelul Cantemir în cultura noastră" (text scris în 1973, consultat de mine în Arhiva Noica, aflată în posesia lui Gabriel Liiceanu).

[14] Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniș. Un model paideic în cultura umanistă*. Cartea Românească, București, 1983, „Post-scriptum".

[15] Michel Sora, *Du dialogue intérieur. Fragment d'une Anthropologie métaphysique*, Gallimard, Paris, 1947.

[16] Este cazul unor Virgil Nemoianu, Matei Călinescu, Toma Pavel, Dan Arsenie, Marius Ghica, Sorin Antohi și Aurelian Crăiuțu (sunt recunoscător pentru această listă lui Sorin Antohi).

[17] Vezi Anexa IV („Despre istoriile filozofiei românești").

[18] Martha Bibescu, fragment din jurnal, reprodus în biografia dedicată ei de Ghislain de Diesbach (*apud* Sanda Stolojan, *Nori peste balcoane. Jurnal din exilul parizian*, însemnarea din 14 august 1986, Humanitas, București, 1996, p. 241).

[19] Timotheos din Milet (446–357), faimos muzician și poet.

[20] Aristotel, *Metafizica* α, 1, 993b 1–5; 10–20; 30 Pentru fluența argumentului lui Aristotel, așa cum l-am înțeles eu, am tradus liber după J. Tricot (Aristote, *La Métaphysique*, t. I, nouvelle édition, entièrement refondue, avec commentaire par J. Tricot, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1991, pp. 107–110), parafrazând traducerea lui A. Cornea (Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentariu și note de Andrei Cornea, ediția a II-a revăzută și adăugită, Humanitas, București, 2007, pp. 103–104).

[21] Imagine propusă, într-un interviu, de Mircea Cărtărescu.

[22] Ca principiu general, lipsa de continuitate a anumitor descoperiri științifice ori filozofice importante este explicată de Th. Gomperz prin faptul că acele doctrine științifice care prezintă *non sequitur* s-au cristalizat imediat în dogme imuabile (*Les Penseurs Grecs*, trad. Aug. Reymond, Payot, Paris, 1908, t. I, p. 15), iar de J. Herschel prin absența unui schimb colectiv al ideilor științifice (*Discours sur la philosophie naturelle*, trad. Bulosse Paulin, Paris, 1834, t. III, p. 33). Textele din Gomperz și Herschel la care m-am referit sunt reproduse în: *Éléments de sociologie*, textes choisis et ordonnés par C. Bouglé et J. Raffault, Librairie Félix Alcan, Paris, 1930, pp. 471–473.

[23] Mihai Șora, *Eu & tu & el & ea... sau Dialogul generalizat*, Cartea Românească, București, 1990.

[24] Această afirmație nu trebuie înțeleasă ca și cum piața ideilor este ceva adăugat culturii, pe care cultura îl poate avea sau de care se poate lipsi, rămânând în continuare la fel de bună. *Naturaliter & essentialiter*, cultura noastră nu e structurată ca o piață a ideilor – aceasta este problema. Afirmația mea, prin urmare, nu trebuie înțeleasă aditiv, paratactic, ci structural.

[25] Deja pentru Conta, observa Ștefan Afloroaei, tradiția relevantă a filozofiei se află exclusiv în Occident (*Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, Polirom, Iași, 1997, p. 57).

[26] În mod paradoxal, deoarece comunismul era autarhic și suspicios față de orice provenea din străinătate, caracterul exogen al pieței de valori s-a accentuat aproape isteric sub comunism: faptul acesta indică în mod lipsit de echivoc forța exogeniei structurale a schimburilor de idei din cuprinsul culturii române, pe care nici măcar forța endogenă a regimului comunist nu a putut-o diminua. Exemplul cel mai la îndemână este acela al revistelor științifice de specialitate (fizică, chimie, matematică etc.): deși existau reviste de specialitate în țară, aparent încurajate de logica sistemului (și de fudulia lui autohtonistă, protocronistă ș.a.m.d.), ele nu s-au putut niciodată consolida intern tocmai datorită cerinței *oficiale* ca un cercetător respectabil să aibă publicații științifice în special în reviste occidentale, resimțite chiar și de regimul comunist a reprezenta *adevărata* și *singura* piață de evaluare și de validare a ideilor științifice – față de care piața internă nu era decât un decor marginal, evocând tradiționala *metocănie* a mănăstirilor noastre închinate.

Veți spune: dar nu era *normal* criteriul evaluării externe? Da, firește că *era* și, din păcate, mai este și azi, dar această „normalitate" este consecința anormalității lipsei de standarde universitare de încredere din România. Și tocmai inexistența lor, în interior, și tânjirea dureroasă după ele, în exterior, ilustrează absența unei piețe interne a ideilor, funcțională. Dar exogenia NU ESTE normală, dacă piața e

funcțională. Gândiți-vă: dacă piața de idei anglo-saxonă ar trebui să fie validată în China, atunci noi, românii, am mai dori să fim validați pe piața anglo-saxonă?

[27] Ștefan Afloroaei, *op. cit*, p. 167.

[28] Bagdasar, *Istoria filosofiei românești*, în: *Scrieri*, p. 66. Citez pentru amuzament articolul lui I. Brucăr „Oltenismul și hegelianismul lui C. R.-Motru" (*România literară* nr. 30, 5 noiembrie 1932), care introduce tema oltenismului pentru a explica temperamentul conservator și revoluționar al maestrului său, căruia i-a dedicat, cu un frumos motto din Husserl („Um der Zeit willen, dürfen wir die Ewigkeit nicht preisgeben"), competentul său volum, *Filosofi și sisteme*, Societatea Română de Filosofie, București, 1933 (referința la oltenism, pp. 68 *sq*., dar și p. 114, unde dă titlul ușor schimbat și alt număr la revistă) – „Profesorului meu C. Rădulescu-Motru, respectuos omagiu". Volumul lui Brucăr este un exemplu al profesionalizării discursului filozofic românesc între cele două războaie.

[29] Este punctul de vedere susținut de Cristian Preda în studiul „Zeletin nu a fost liberal, ci socialist", în Ștefan Zeletin, *Burghezia Română, Neoliberalismul*, ediție îngrijită de Cristian Preda, note biobibliografice de C.D. Zeletin, studiu introductiv de Cristian Preda, Nemira, 1997, pp. 23–51 (concluzia – Zeletin nu a fost liberal; nu a fost democrat; a fost în schimb socialist – este la p. 51).

[30] Pentru Zeletin, adevărata filozofie este numai aceea a idealismului german, sub a cărui influență declară că se află (*cf*. Bagdasar, *Istoria filosofiei românești*, în: *Scrieri*, p. 117). Vezi remarcile acrimonioase ale lui Mises referitoare la Școala istorică germană, căreia îi aparține, firește, și Werner Sombart, una din oile sale negre (Ludwig von Mises, *The Historical Setting of the Austrian School of Economics*, Arlington House, New Rochelle, N.Y., 1969).

[31] *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, Eminescu, București, 1983, p. 42.

[32] Nu fără profunzime, limba denumește cu același cuvânt, disciplină, și domeniul specializat (*e.g.* disciplina filozofiei) și constrângerile impuse de efortul perfecționării (disciplina filozofică, *i.e.* constrângerile pretinse de practicarea filozofiei).

[33] M. Flonta, „Filosofie critică și construcție metafizică", *Revista de filosofie*, XL, 5 (sept. – oct. 1993), pp. 445–451.

[34] E. Bacaloglu (1830–1891) este primul român care publică în reviste de specialitate de prestigiu, precum *Zeitschrift für Mathematik und Physik* și *Archiv der Mathematik*. El are și o biografie în *Poggendorffs biographisches Handwörterbuch* (Band 3, 1898).

[35] De pildă, „Newton și Leibniz sau descoperirea calculului infinitezimal" (1872).

[36] Aristotel, *Metafizica, α,* 1, 993b, traducere de Andrei Cornea, ediția citată, p. 104.

[37] Între multe exemple, de pildă *Le Mythe de l'éternel retour* (1949, p. 14): Eliade speră *d'attirer l'attention* [...] *de l'homme cultivé en général*. La Mircea Eliade, căutarea publicului potrivit receptării ideilor sale nu este deloc o formă de „înapoiere", decurgând din faptul că provine dintr-o cultură aflată în urma culturii occidentale. Ea decurge din concepția tradițională a umanismului european, continuată de Iluminism (azi considerată depășită în Occident), potrivit căreia există nu doar o unitate a cunoașterii (universitatea tradițională fiind expresia instituțională a acestei unități onto-epistemologice), ci și o unitate a cunoașterii cu societatea (idealul omului civilizat prin cultură și eliberat prin cunoaștere fiind expresia universală a menirii sociale a oricărui om). Conform acestei tradiții, *toată* cunoașterea se adresează omului de pe stradă; *toată* cultura e în vederea educării lui; iar acest ideal e social, nu elitar. Abia în lumina acestei observații se poate înțelege cât de absurdă este acuzația de elitism adusă de corecții politic care nu au succes la public incorecților

politic care au – la judecata unui public care este esențialmente publicul general cultivat.

[38] Nu tocmai, însă, așa cum vom vedea mai departe (vezi capitolul IX).

[39] Vezi Anexa II, „Despre argumentul lui Titu Maiorescu" și H.-R. Patapievici, *Discernământul modernizării. 7 conferințe despre situația de fapt*, Humanitas, București, 2004, pp. 45–56; 90–96.

[40] Este una dintre concluziile cercetărilor Elenei Siupiur: „Viața intelectuală la români în secolul XIX", în: *Cartea interferențelor*, București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1985, pp. 232 și 244; vezi și „Formarea intelectualilor în sud-estul european în secolul al XIX-lea. Modelul românesc", în I. Agrigoroaei, Gh. Buzatu, V. Cristian (coordonatori), *Românii în istoria universală*, III, Universitatea „Al. I. Cuza", Iași, 1987, pp. 427–453. Folosind datele statistice furnizate de autoare și încadrându-le într-un context cultural mai larg, concluzia este confirmată și de Sorin Antohi: „E fascinant cum acești intelectuali din prima generație reușesc în scurtă vreme să impună ca ideal al omului social tocmai tipul intelectualului: fie un *om cultivit* (Barițiu), fie *oameni învățați și voitori de îmbunătățiri* (Diamant)." (*Civitas imaginalis: istorie și utopie în cultura română*, Litera, București, 1994, p. 161).

[41] Matei Călinescu, Ion Vianu, *Amintiri în dialog*, cap. 5 (Casa de cărți), Litera, București, 1994, pp. 89–90.

[42] De aceea centrul vieții politice românești în cea mai mare parte din secolul al XIX-lea a fost *naturaliter* la stânga: până la 1900, PNL a fost un partid de stânga (în termenii noștri de azi), iar conservatorii se apropiau cel mai mult de un partid de centru, centru-dreapta.

[43] Recunoaștem *exact* modelul pe care îl combătea Titu Maiorescu în articolul „În contra direcției de astăzi în cultura română" (1868).

[44] Elena Siupiur „Viața intelectuală la români în secolul XIX", *op.cit.*, pp. 244–245.

[45] Un simptom al acestei situații este fenomenul perplexant numit de Klaus Bochmann *mehrfachen Ersterwähnung* (primă menționare multiplă), iar de Graur *etimologie multiplă* (Antohi, *op.cit.*, p. 141). Despre limbajul social politic, vezi Klaus Bochmann, *Der politisch-soziale Wortschatz des Rumänischen von 1821 bis 1850*, Akademie-Verlag, Berlin, 1979.

[46] V. Alecsandri către Ion Ghica (Mircești, decembrie 1883), în: Ion Ghica, *Scrisori către V. Alecsandri*, Cultura Românească, București, 1940, p. 643.

[47] Ion Ghica, *Scrisori către V. Alecsandri*, XII, ediția citată, pp. 229; 231.

[48] Edmond Goblot, *Traité de logique*, ediția a V-a, Librairie Armand Colin, Paris, 1929, § 13, p. 34.

[49] *Ibidem*.

[50] Ceea ce e posibil – și chiar și atunci numai în cazurile cele mai simple – doar în cercuri foarte restrânse numeric: trib, sat, familie.

[51] Forme care depășesc stadiul religios-comunitar, *cultual*, al culturii: de pildă, cultura generală a societăților laice, cultura de specialitate a ideilor și așa mai departe.

[52] Cu permisiune de la conducere, dar sub comanda ei aberantă: când nu reforma cercetarea desființând institutele performante de cercetare (de pildă, Institutul de Matematică), punea în practică cu forța idei nefaste și lipsite de noimă, precum aceea de a integra producția cu cercetarea prin înființarea unor unități industriale de producție și cercetare, cum a fost nefuncționala Întreprindere de Cercetare și Producție pentru Materiale Seminconductoare, desființată după 1989 de propria ei nefuncționalitate.

[53] O discuție privitoare la rolul criticii literare în comunism, de fapt o încercare de a explica hegemonia ei în câmpul culturii postbelice și de a evalua costurile acestei hegemonii din perspectiva absenței culturii filozofice în spațiul public, e de găsit în schimbul epistolar dintre Gabriel Liiceanu, care critică și evaluează, și Sorin Vieru, care apără

și justifică (*Epistolar*, editat de Gabriel Liiceanu, ediția a doua revăzută și adăugită, Humanitas, București, 1996, pp. 144–179). Liiceanu atinge și chestiunea crucială a absenței unei posterități filozofice a lui Blaga și a inadecvării unei receptări *strict literare* a lui Noica (pp. 170 *sq*.): efecte, în viziunea sa, ale faptului că întregul *spațiu public al judecății legitime* a fost ocupat de către critica literară. Firește, la data publicării *Epistolarului* (1986), nu se putea vorbi public de catastrofa care făcuse cu putință *exclusivismul* criticii literare: distrugerea culturii române libere în și sub comunism; dar, în ideal, observațiile sale referitoare la treptata excludere a filozoficului din ultima cultură modernă (1980) se mențin; în mod ironic, din ultima cultură postmodernă (1990) a fost exclusă și critica literară...

La noi s-a vorbit *ad nauseam* despre valoarea *estetică* a cărților, de parcă singura realitate ontologică a lumii (și încă a unei lumi încarcerate!) ar fi fost estetică. Nemoianu a explicat, cred, în mod adecvat rolul *politic* al esteticului, de mediator neutru convenabil între curentele de idei ireductibil opuse și mereu dominante în cultura română: atașamentul tradiționalist arhaizant, pe de o parte, și impulsurile raționaliste, contractuale și modernizatoare, pe de alta („Mihai Șora and the Traditions of Romanian Philosophy", *op.cit*., p. 223).

[54] Constantin Noica, „Comunicare și cuminecare", în *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Humanitas, București, 1996, pp. 227–231.

[55] A treia premisă, secundară pentru argumentul meu, este aceea că anume experiența corporalității (faptul de a avea un trup, o „carne", văzut de Maurice Merleau-Ponty ca o masivă formă de adeziune la Ființă, la Natură) joacă un rol decisiv și inconturnabil în descoperirea subiectivității și în articularea caracterului esențialmente temporal al realității (*cf*. Pierre Fédida, „Soma et psyché", în: *Encyclopaedia Universalis*, 1985, Corpus 5, p. 561, coll. 3).

[56] *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, C. Hartshorne și P. Weiss (vol. 1-6), Harvard University Press,

Cambridge, Mass., 5.311 (5 este volumul, 316 este paragraful).

[57] *Ibidem*, 5.316.

[58] *Ibidem*, 5.407: *The opinion which is fated to be ultimately agreed to by all who investigate, is what we mean by true, and the object represented in that opinion is the real.*

[59] *Ibidem*, 5.408; 565.

[60] *Ibidem*, 5. 311: *Thus, the very origin of the conception of reality shows that this conception essentially involves the notion of community.*

[61] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, „Metodologia transcendentală", cap. II, § 3, traducere Nicolae Bagdasar, Elena Moisuc, Editura Științifică, București, 1969, p. 611.

[62] Asupra legăturii dintre idealul obiectivității *qua* comunicabilitate (Kant) și ideea lui Peirce că obiectivitatea științifică este condiționată de existența unei vaste comunități științifice, extinsă dincolo de spațiu și timp, dincolo chiar de prezenta epocă geologică și dincolo de orice limitări (Peirce, „Three Logical Sentiments", in *The Collected Papers*, 2.396–400; în special 398), vezi comentariul lui Lorraine Daston, „Fear and Loathing of the Imagination in Science", *Dædalus*, vol. 127, nr. 1, winter 1998, pp. 73–95 (comparația e la p. 82).

Acest tip de teoretizare e lapidar epitomizată de fraza lui Claude Bernard: *L'art c'est moi, la science c'est nous* (Claude Bernard, *Introduction à l'étude de la méthode expérimentale* [1865], ed. François Dagognet, Garnier-Flammarion, Paris, 1966, p. 77).

[63] *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, A. Burks (vol. 7–8), Harvard University Press, Cambridge, Mass., 7.51 (7 este volumul, 51 este paragraful): *In storming the stronghold of truth one mounts upon the shoulders of another who has to ordinary apprehension failed, but has in truth succeeded by virtue of the lesson of his failure.*

[64] *Eu & tu & el & ea... sau Dialogul generalizat*, ed. cit.

[65] Astfel de reguli, în diferite forme, pot fi azi găsite în multe locuri pe Internet: *e.g.* http://www.debating.org.za/rules.shtml sau http://www.oxford-union.org/index.php).

[66] Roger Scruton, *A Dictionary of Political Thought*, second edition, Macmillan, 1996, s.v. *consensus*, p. 99.

[67] Libertatea pe care o iubea Burke nu este „libertatea solitară", acea libertate „individuală" și „egoistă", concepută ca și cum fiecare om și-ar stabili regulile comportamentului său numai prin voința sa proprie. „Libertatea la care mă refer este libertatea *socială*. Ea este acea stare de lucruri în care libertatea este asigurată prin egalitatea reținerii (*equality of restraint*). O rânduială a lucrurilor în cadrul căreia libertatea nici unui om [...] nu poate să violeze libertatea vreunei persoane [...]" (E. Burke, Scrisoare adresată d-lui Dupont în octombrie 1789, în Burke, *Reflecții asupra Revoluției din Franța*, traducere, studiu introductiv și note de Mihaela Czobor-Lupp, Nemira, 2000, n. 4, p. 305).

[68] Analizat filozofic, principiul moderației se bazează pe două afirmații deontologice tari. (a) Trebuie să acceptăm slăbiciunea naturii umane (failibilism cognitiv și moral). (b) Nu trebuie lăsată pe seama mecanismelor rezolvarea automată a conflictelor dintre oameni. Punctul (a) nu trebuie mai mult explicat, deoarece, după opera lui Karl Popper, a devenit pentru noi, azi, evident *a priori*. Punctul (b) e lămurit de următorul citat, și profund, și profetic, din Edmund Burke: „Există, prin natura esențială și fundamentală a lucrurilor, o infirmitate radicală în toate invențiile umane; iar slăbiciunea este deseori în așa fel legată de însăși perfecțiunea mecanismelor noastre politice [termenul „perfecțiune" înseamnă, aici, mai degrabă capacitate de a merge orb înainte, posibilitate mecanică de a merge până la capăt, decât desăvârșire în sens curent; acest termen se referă la absența unui „mecanism" intern de control, de limitare, de mediere], încât ceea ce este un defect din punct de vedere practic [...] devine un element

corectiv necesar pentru relele pe care perfecțiunea teoretică le-ar putea produce" (citat în Francis P. Canovan, *The Political Reason of Edmund Burke*, Duke University Press, 1960, p. 10 – *apud* Burke, *Reflecții asupra Revoluției din Franța*, traducere, studiu introductiv și note de Mihaela Czobor-Lupp, Nemira, 2000, n. 1, p. 305).

[69] Modelul nevrotic al dependenței gnostice de demiurgul cel rău este foarte vizibilă, azi [1996, data scrierii articolului care a stat la originea acestui text], în actuala provincie, unde realizarea publică și/sau profesională depinde de acceptarea ta personală (adică extra-profesională) de către cei, puțini, care fac și desfac politica culturală a locului. În capitală efectul este mai puțin pronunțat, deoarece sunt mai mulți centri și mai mulți competitori. Această situație de fapt sugerează și soluția problemei: înlocuirea criteriilor de acceptabilitate personală prin criterii impersonale și înlocuirea logicii centrului unic (sau a centrilor rari), prin logica pieței concurențiale bazate pe proceduri impersonale de decizie (sau, altfel spus, nici unul din centri nu trebuie să posede puterea de a influența jocul liber al procedurilor impersonale de selecție).

[70] Despre neîncrederea românilor în idei s-a glosat, din perspectivă etnopsihologică, interminabil și fără nici un folos – subcapitol spectaculos, dar lipsit de profunzime, al temei „celula românească nu rezistă".

[71] Sub forma tezaurizării bibliografiei provenite din mediul extern, prin controlul accesului la sursele de cunoaștere inaccesibile intern, acest tip de îngrădire a cunoașterii prin monopolizare a fost regula în mediile de specialitate din România comunistă.

Pe de altă parte, acest gen de realitate, tipic comunistă, caracterizată prin controlul asupra resurselor și prin punerea în funcțiune a unui monopol de putere asupra schimburilor intelectuale, pare să fi constituit modelul mental nedecriptat al analizelor gnostice și conspiraționiste pe care Sorin Adam Matei le-a produs pentru a înțelege

motivele din cauza cărora el și prietenii săi (Grupul de la Brașov) continuă să fie marginali chiar și în condițiile pieței libere: vina, potrivit acestui tip de analiză, aparține neapărat cuiva – de pildă, demiurgului cel rău, identificat funcțional cu ideal-tipul „grupurilor de prestigiu", și conspirației arhonților săi, identificată cu manevrele „Grupului de la Păltiniș". Cartea lui Matei, *Boierii minții. Intelectualii români între grupurile de prestigiu și piața liberă a ideilor* (Compania, 2004), este o ilustrare aproape didactică a ceea ce Karl Popper numea „teorii conspiraționale ale societății", care, în viziunea acestuia, își trag structura argumentativă „din teoria greșită că orice se întâmplă în societate – mai ales fenomene ca războiul, șomajul, sărăcia, crizele, fenomene care, de regulă, le displac oamenilor – este rezultatul unui plan pus la cale de către niște indivizi sau grupuri influente".[i]

NOTĂ

De la data publicării articolului meu, mai întâi în revistă (ianuarie 1997), apoi în volum (vezi Anexa I), Sorin Adam Matei a oferit două contribuții asupra subiectului „piața ideilor".

(1) Prima sa contribuție la tema comună este un articol răspândit mai întâi pe Internet, apoi publicat în revista *Interval* din decembrie 1997[ii], continuat în numărul următor cu o anchetă inițiată de Caius Dobrescu sub titlul mobilizator „Cine îl rade pe dl H.R. Patapievici?" [sic] (unde răspund, critic față de articolul lui Matei, Aurelian Crăiuțu și Bogdan Suceavă).[iii] Acest articol este un violent atac la

---

[i] Karl R. Popper, „Autonomia sociologiei" [1945], traducere de D. Olaru) în: *Filosofie socială și filosofia științei*, 28, antologie editată de David Miller, Trei, 2000, p. 380.

[ii] *Interval*, nr. 2 (decembrie 1997): http://members.tripod.com/interval/02-97/02-97.html.

[iii] *Interval*, nr. 3 (mai 1998): http://members.tripod.com/interval/03-98/03-98.html.

persoană. (Din păcate, varianta care se găsește acum pe site-ul revistei ca fiind articolul din 1997[iv] nu este forma originală a atacului, ci o prelucrare mult mai reținută a acestuia. E regretabil că înclinația lui Matei de a rescrie istoria (potrivit „ultimei linii a partidului", cum ar fi spus Imre Lakatos), face imposibilă, pentru oricine nu posedă un exemplar pe hârtie al revistei *Interval* nr. 2/1997, consultarea articolului original și evaluarea „temperaturii" lui emoționale.)

(2) A doua contribuție este cartea *Boierii minții,* citată mai sus.[v] Dacă articolul din 1997 era un atac la persoană, cartea din 2004 este raționalizarea unei fixații. Ca și mine, Sorin Adam Matei pleacă de la constatarea că nu există o piață a ideilor, dar, spre deosebire de mine, el identifică răul în faptul că nu există o piață *liberă* a ideilor. Ideea lui este aceea că piața românească de idei nu este liberă pentru că a fost cu intenție aservită de către un „grup de prestigiu". Într-o cultură normală, spune teoria, „grupurile de prestigiu" interacționează potrivit unui mecanism de tip *checks and balances*; în societatea noastră, piața este dominată de un singur „grup de prestigiu", care dispune de o putere discreționară. Este vorba de așa-zisul „grup de la Păltiniș" (Liiceanu, Pleșu, Patapievici), care ar controla în mod autoritar piața culturii românești: el poate, potrivit autorului, să decidă nu numai ce se publică și ce autori merită promovați, ci reușește să impună și publicului receptor ce să creadă despre autorii agreați de grup. Acest grup ar fi reușit performanța de a face din niște nulități convenabile personalități de mare prestigiu (de pildă, Patapievici), blocând recunoașterea publică tuturor celor care nu fac parte din grup (de pildă, grupului de la Brașov, din care face parte și Sorin Adam Matei). Acest tip de

---

[iv] http://matei.org/secret.html.

[v] Capitolul 1, „Secretul sănătății sociale: între grupurile de prestigiu și piață", reprezintă forma prelucrată a articolului din 1997.

raționament ar putea fi prelungit, în mod ironic, invocând ca dovadă în sprijinul adevărului său constatarea că de Sorin Adam Matei însuși se vorbește în presa românească numai atunci când atacă „Grupul de la Păltiniș": orice alt subiect ar aborda, teoriile sale nu stârnesc nici un interes public, dincolo de cercul său de prieteni (vezi site-ul său și comentariile pe forum de la ziarele unde publică). Însă o explicație naturală a acestui fapt, în buna logică a cercetării, ar trebui să facă niște ipoteze suplimentare referitoare la talentul personal al celui care nu reușește să se impună ori/și la capacitatea acestuia de a se adresa publicului.

Presupoziția acestui tip de explicație este că în condiții de democrație (chiar și doar procedurală) un „grup de prestigiu" ar putea deturna în favoarea sa mecanismele unei piețe juridic libere și ar putea deține pârghiile prin care spiritul critic al unei societăți poate fi paralizat în așa măsură, încât societatea, în întregul ei, nu doar că nu poate beneficia de „sănătatea socială" a libertății, dar este condamnată să rateze modernitatea sănătoasă, înfundându-se în labirintul fără ieșire a ceea ce autorul numește „paramodernitate". În ciuda unor nuanțe, precauții și ipoteze ad-hoc, teoria lui Matei nu e decât o variantă a teoriilor conspiraționiste standard. Ca să îi pastișez stilul (rudimentar) de gândire, aș spune că Matei nu gândește (modern) în termeni de mecanisme, ci (premodern) în termeni de persoane. Pentru el, dacă undeva există un blocaj, este pentru că cineva l-a făcut; dacă cineva l-a făcut, înseamnă că cineva a plănuit totul; dacă cineva a plănuit, înseamnă că cineva conspiră; deci blocajul (fenomen obiectiv) este consecința unei conspirații (fenomen subiectiv) reușite (triumful fantasmelor).

Iată și o altă variantă de discuție a teoriei expuse în *Boierii minții*:

Premisa teoriei lui Sorin Adam Matei este că putem gândi spațiul public ca o luptă între grupuri de prestigiu, iar teoria sa susține că „secretul sănătății sociale" într-o

societate modernă constă în omogenizarea spațiului public, fie prin dizolvarea grupurilor de prestigiu, fie prin echilibrarea reciprocă a puterii lor. Explicația lui Matei la inexistența pieței de idei este că în România selecția autorilor prin succesul pe piață este înlocuită de o contraselecție a lor, operată prin manevrele grupurilor de prestigiu. La noi, când există succes de piață, susține teoria sa, avem de-a face, în realitate, cu un succes de manipulare a opiniei culturale de către grupurile de prestigiu. Prin urmare, nu piața liberă impune valorile, ci manevrele culiselor. Culisele, în această teorie, sunt în mâna grupurilor de prestigiu, iar personalitățile care ajung să aibă impact public, precum și opinia publicului despre aceștia, nu sunt decât consecințe *intenționate* ale manevrelor acestora. Altfel spus, valorile care populează spațiul nostru public nu sunt reale, deoarece, în loc să fie produse în mod public și transparent de mecanismele pieței, sunt confecționate în culise, în mod secret și fără control public, de către grupuri subterane care conspiră.

Dacă lucrurile stau așa, atunci sunt două posibilități.

(i) Piața de fapt există, iar grupurile de prestigiu trebuie să conspire pentru a o putea manipula. Dacă este așa, atunci cel care crede în astfel de idei trebuie să admită că teoria sa nu este decât o subspecie a teoriilor conspiraționiste. O teorie conspiraționistă poate fi adevărată ori falsă. O teorie conspiraționistă demonstrabil falsă este teoria „Protocoalelor Înțelepților Sionului". Pentru a-și demonstra teoria conspiraționistă și a nu fi acuzat că nutrește fantasme vindicative împotriva celor pe care îi acuză de manipulare, Sorin Adam Matei se află în fața sarcinii de a demonstra analitic care sunt mecanismele prin care un grup de prestigiu poate controla succesul de piață al unui autor. În cazul H-RP – eu sunt exemplul său favorit de nulitate care ar fi fost impusă pieței de către grupul păltinișan – , autorul teoriei conspiraționiste a grupurilor de prestigiu ar fi trebuit să numească pârghiile sociale și

instituționale de care au dispus Gabriel Liiceanu, Andrei Pleșu, Sorin Vieru, Radu Bercea și Andrei Cornea (adică adevăratul Grup de la Păltiniș) pentru a face din mine un autor de succes. În special, Matei ar trebui să fie capabil să explice în mod concret cum a putut fi manipulat discernământul cultural al câtorva zeci de mii de oameni, care a condus la distorsionarea comportamentului lor economic normal. Dincolo de cazul meu, când este vorba de a indica mecanismele de control de care ar dispune grupul păltinișan, Sorin Adam Matei nu poate produce decât câteva speculații și reproduce câteva bârfe (de tip Dan Petrescu).

(ii) A doua posibilitate este că piața, de fapt, nu există și atunci lupta dintre grupurile de prestigiu reprezintă tot spațiul public, fără rest. Dacă este așa, atunci autorul ar trebui să admită că toți autorii publicați sunt reprezentanți ai unor grupuri de prestigiu și că inclusiv el, autorul acestei teorii, este exponentul unui grup de prestigiu rival celui pe care, din motive de competiție, îl critică ori înfierează. Dar atunci autorul acestei teorii ar trebui să declare în mod cinstit că teoria sa este elaborată în beneficiul Editurii Compania (unde și-a publicat cartea) și a grupului de prestigiu Mușina (din care mărturisește că face ori a făcut parte) și ar trebui să tragă consecința inevitabilă că, potrivit premiselor sale teoretice, orice dispută intelectuală nu este, în fond, decât un episod non-intelectual din lupta hobbesiană pentru supremație între grupurile de prestigiu rivale, ceea ce este mai degrabă *poor, nasty and brutish.*

În concluzie, Sorin Adam Matei este fie animat de fantasme conspiraționiste (deoarece nu își poate dovedi teoria cu fapte, ci doar cu insinuări și procese de intenție), fie este un hobbesian pur și dur, angajat în competiția pentru supremația pe piața în care fiecare este pentru celălalt un carnasier (*homo homini lupus*).

Nu este poate inutil să menționez că, nesocotind el însuși criteriile de existență ale pieței de idei, în care pretinde a

crede și pe care susține că le promovează, Sorin Adam Matei nu a menționat niciodată contribuția mea la tema comună, deși ea cu siguranță îi era cunoscută, de vreme ce revista *Interval* este publicată pe Internet chiar de el, iar articolul meu a fost discutat în cuprinsul revistei de către Aurelian Crăiuțu, în articolul „Înapoi la Tocqueville"[vi], unde tezele mele sunt explicit opuse tezelor sale, ca unele care sunt mai adevărate decât ele.

[72] „Titu Maiorescu și posteritatea lui critică" [1943], în: *Scrieri*, vol. 8, Minerva, București, 1980, p. 153.

[73] Ludwig von Mises, „The Role of Doctrines in Human Thought" [1949–50], in *Money, Method, and the Market Process*, Kluwer Academic Publishers, 1990, p. 289.

[74] Traducere de Andrei Cornea.

[75] O discuție interesantă, dar care excede nevoile de expunere ale argumentului dezvoltat în această carte, ar fi imaginarea și gândirea unui model tridimensional al culturii bine rânduite.

[76] Rezum teoria lui Bourricaud după Toma Pavel, *Mirajul lingvistic. Eseu asupra modernizării intelectuale*, traducere de Mioara Tapalagă, Univers, București, 1993, p. 155.

[77] În *Omul recent* (Humanitas, București, 2005, fragmentul 1, pp. 28–47), am definit modernitatea ca inversiune a atributelor tari ale divinității. În cazul modernității, faptul de a fi gnosticism (teza lui Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, 1987, capitolele IV–V, pp. 107–161) e derivat din inversiune și nu invers.

[78] Karl R. Popper, „The Nature of Philosophical Problems and Their Roots in Science" [1952], in: *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, Routledge and Kegan Paul, London and Henley, 1963, p. 72. Fraza e reluată în eseul „Împotriva cuvintelor pretențioase (O scrisoare care inițial nu era destinată publicării)", scris

---

[VI] *Interval*, nr. 3, mai 1998: http://members.tripod.com/interval/03-98/03-98.html.

probabil în 1970, cules apoi în volumul *În căutarea unei lumi mai bune* (ediția românească: Humanitas, 1998, pp. 96–110; autocitatul este la p. 98).

[79] Karl R. Popper, „Cum văd eu filozofia", § X [1978], în *În căutarera unei lumi mai bune*, ediția citată, p. 196.

[80] „Și acum, și la început, oamenii au început să filozofeze datorită uimirii." Vezi tot fragmentul dintre 982b și 983a, până la sfârșitul capitolului 2 din cartea „Alpha mare" (Aristotel, *Metafizica*, A, 2, 982b-983a, traducere Andrei Cornea, Humanitas, București, 2007, pp. 60–62).

[81] În chestiunea specificului filozofiei, Paul Gochet povestește că Jean Wahl i-a pus lui Austin următoarea întrebare: filozofia este o insulă sau un promontoriu? Dacă este o insulă, atunci filozofia e izolată de celelalte științe, având metode proprii și un obiect specific de investigație; dacă este un promontoriu, atunci filozofia este legată de celelalte științe, având însă asupra lor privilegiul unui punct înalt de observație și critică. Austin a refuzat alternativa propusă de Wahl, cu observația că singura manieră de a defini obiectul filozofiei constă în a spune că filozofia se ocupă de toate reziduurile: de toate problemele care continuă să rămână insolubile și după ce științele și-au încercat asupra lor toate metodele. Filozofia ar fi, astfel, un depozit al tuturor resturilor lăsate în urmă de celelalte științe (Paul Gauchet, *Quine en perspective: essai de philosophie comparée*, Préface de W. V. O. Quine, Flammarion, Paris, 1978 – *apud* Robert Nadeau, *Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1999, pp. 484–485).

[82] Aș vrea să precizez fără echivoc că mă refer aici la acea filozofie care e capabilă să adreseze întrebări al căror răspuns nu poate fi găsit, în principiu, fără rest, univoc, complet și în mod definitiv. Nu mă refer deloc la disciplina tehnic specializată numită „filozofie universitară", al cărei epitom postbelic cel mai tipic este filozofia analitică și care este o *disciplină între altele*, aparținând fără dubiu clasei a

doua, clasa disciplinelor care admit răspunsuri lipsite de rest la toate întrebările care pot fi formulate în interiorul lor, specie de filozofie de la care, oricât de interesante și spectaculoase ar fi soluțiile ei, nu se mai poate aștepta nimic cu adevărat fertil, deoarece este deja încheiată, oricât ar mai continua.

[83] Nu pun în discuție necesitatea sincronizării cu civilizația Europei și Statelor Unite, la care nu există alternativă rațională și în care văd singurul lucru bun, politic vorbind, care ni se întâmplă azi. Ceea ce pun în discuție este servilismul nostru cultural și lipsa noastră cronică de imaginație instituțională. Noi ne integrăm în genunchi, ignorând cu totul și ce suntem, și de unde venim, și ce putem, și ce vrem, și ce am vrea să putem. Deși de răspunsul *adecvat* la aceste întrebări atârnă nu doar supraviețuirea noastră în istorie, ci și eficacitatea proceselor în care pretindem că ne angrenăm cu tot sufletul, noi, pur și simplu, nu ridicăm niciodată aceste probleme. De ce? Deoarece lumea politicii noastre e definită de un oportunism cras, gros și grețos, care ne pune în primejdie ori de câte ori vântul istoriei nu bate din direcția cea bună, dar și pentru că nu există o adevărată dezbatere publică a problemelor cruciale cu care nu doar noi, ci orice națiune occidentală clasică, se confruntă azi. La noi, postmodernii sincroniști au tranșat chestiunea: cine pune în discuție spiritul lumii în care ne integrăm e fascist; cine atrage atenția asupra rolului tradiției e fundamentalist; iar cine arată că democrația nu trebuie să fie tratată ca o religie e legionar.

[84] Michael Oakeshott, „Rationalism in Politics" [1947], in: *Rationalism in Politics and Other Essays* [1962], Liberty Fund, Indianapolis, 1991, pp. 9–25.

[85] „Directiva de la Bologna" industrializează universitățile, le transformă în piețe de desfacere a programelor, în care profesorii sunt obligați să se transforme în antreprenori, iar studenții sunt încurajați să joace rolul unor cumpărători

(sau speculanți de bursă, după caz), și orientează învățământul superior numai spre științe și tehnologii.

[86] Toate aceste trăsături trebuie înțelese împreună cu fobiile lor corespunzătoare, la fel de active în postmodernitate ca și recesivele lor tradiționale: relativismul e dat simultan cu fobia absolutului; divertismentul, cu fobia seriosului, a tragicului etc.; consumismul cultural, cu fobia culturii înalte; setea abisală de prezent, cu fobia tradiției.

[87] Friedrich von Hayek, *Autobiografie intelectuală* [1994], volum editat de Stephen Kresge și Leif Wenar, traducere din limba engleză de Cristina Moisa, comentarii de Miruna Tătaru-Cazaban și Cristian Preda, Nemira, 1999, p. 182 (Hayek explică prin acest discredit împrejurarea că, deși în anii '30 teoriile lui Hayek rivalizau cu cele ale lui Keynes, după război, Keynes a câștigat complet piața).

[88] Eseul este forma prin care ideile trăiesc la nivelul culturii generale. Romanul, în ceasul modernității sale reflexive, înglobase această tradiție dialogică a eseului. Cazurile unor Musil, Broch și Joyce sunt notorii. Eseul este viața generală a ideilor. Cine refuză această formă de viață, refuză societății dreptul de a avea idei proprii și de a le gândi potrivit puterilor proprii. O societate care are viață academică este una capabilă de performanțe. O societate care are cultură generală este una civilizată. Dar o societate fără cultură generală, în ciuda tuturor performanțelor sale, este una barbară, fundamental necultivată, ignară etc. Iar o societate fără viață academică este ireversibil condamnată la minorat cultural. Pentru a oferi vieții posibilitățile propriei ei bogății naturale, ambele sunt necesare: atât cultura generală, cât și culturile de specialitate.

[89] Jacob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Erläuterte Ausgabe, Herausgegeben von Rudolf Marx, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1978, S. 22–23.

[90] Firește, aici se poate adăuga și avertismentul lui C.G. Jung în privința irelevanței epistemologice a specialistului de carieră, a aceluia care a pierdut acel *common sense*

ontologic pe care, în timpurile unei bune *culture générale*, îl putea avea oricine era pur și simplu *un om cultivat*. Împotriva îngustimii de spirit a specialiștilor, C.G. Jung a evidențiat platitudinea spirituală la care conduce cantonarea strictă în provincia specialității: ca exemplu, el se referă la specialiștii sanscritologi, care au abordat Orientul pe un plan absolut inadecvat, cel al intelectului (*Psihologie și alchimie*, vol. 2, traducere de C. Oniți, Teora, București, 1996, p. 117).

[91] Stanley Rosen, *The Ancient and the Moderns*, Yale University Press, New Haven, 1989.

[92] Robert B. Pippin, *Modernism as a Philosophical Problem. On the Dissatisfactions of European High Culture* [1991], ediția a II-a, Blackwell Publishers, 1999, p. 1.

[93] Robert B. Pippin, *Idealism as Modernism. Hegelian Variations*, Cambridge University Press, 1997, p. 272. (Voegelin este citat o dată în această carte, la p. 3, într-o enumerare, fără referință la vreo lucrare anume.)

[94] Până la articolul lui Emil Kauder, „Intellectual and Political Roots of the Older Austrian School", *Zeitschrift für Nationalökonomie*, 17 (1957), pp. 411–425.

[95] Vezi Raimondo Cubeddu, *The Philosophy of the Austrian School*, Routledge, London and New York, 1993 și Barry Smith, *Austrian Philosophy. The Legacy of Franz Brentano*, Open Court, Chicago and La Salle, Ill., 1994.

[96] Ce va urma? Legatul cultural al Austriei Imperiale devine din ce în ce mai imprevizibil, pe măsură ce ne îndepărtăm de vremea în care Imperiul trăia. Spre pildă, ideile federaliste, atât de abhorate timp de 70 de ani de la executarea Imperiului (ura față de federalism, altă fixație franceză intrată în instinctele europene), sunt astăzi redescoperite și prudent acceptate. Principiul definirii identității naționale prin „etnic" (care a distrus Austria) apune azi, lăsând în loc un principiu al identității politice (fidelitate față de o constituție), care pare a reprezenta, azi, singurul

mod de a salva pacea socială în condiții de conviețuire multietnică și multiculturală.

[97] Trebuie să ne reamintim că scufundarea Imperiului Austro-ungar a produs o enormă satisfacție în toată Europa, care, în sentimentele ei politice, nu făcea decât să urmeze una din fixațiile lui Napoleon: menajează Rusia, distruge Austria.

[98] Gh. Vlăduțescu, s.v. „Istoria filozofiei românești", în *Dicționarul operelor filozofice românești*, pp. 99; 100; 101.

[99] Un model de analiză conceptuală superior poate fi găsit la I. Brucăr, *Filosofi și sisteme*, Societatea Româna de Filosofie, București, 1933. La pp. 331–360 analizează lucrarea lui Lucian Blaga *Eonul dogmatic*.

[100] „Cel ce afară, iar nu în casă, pururea se gândește, se cufundă în greșeli."

[101] La noi, despre conservatorismul anglo-saxon a scris empatic și cu acribie Paul-Adrian Iliescu (*Conservatorismul anglo-saxon*, All, București, 1994), care a tradus fragmente din lucrarea lui Michael Oakeshott, clasică pentru epistemologia punctului de vedere conservator, *Raționalismul în politică* (All, București, 1995; prefața este a traducătorului, iar postfața îi aparține lui Mihail-Radu Solcan).

[102] Mickey Edwards, conferențiar la Harvard, fost președinte al Comitetului Politic Republican și timp de 16 ani congresman din partea Partidului Republican, Donald Devine, consilier politic, columnist la *Washington Times*, director adjunct al campaniilor electorale ale lui Ronald Reagan și William Rusher, fost editor, alături de William F. Buckley Jr., la *National Review*.

[103] Edward Mortimer, editor și responsabil pentru politică externă la *Financial Times*, Josef Joffe, columnist și editor la *Süddeutsche Zeitung* și *U.S. News and World Report* și Alain-Gérard Slama, columnist la *Le Figaro, Le Point* și director al Institutului de Studii Politice din Paris.

[104] Toate aceste cărți au fost traduse în limba română.

[105] *Mizeria istoricismului* [publicată întâia dată, în trei părți, în 1944 și 1945], traducere de Dan Suciu și Adela Zamfir, All, 1996.

[106] Cele mai notorii pagini sunt în *Societatea deschisă și dușmanii ei*. Apărută în 1945, cele două masive volume ale cărții au fost scrise între 1938 și 1943 (vezi Prefața la ediția a doua: K.R. Popper, *Societatea deschisă și dușmanii ei*, 2 volume, traducere de D. Stoianovici, Humanitas, București, 1993, vol. I, p. 8).

[107] Popper se prezenta pe sine „ca un adept al acelei mișcări de mult depășite și dispărute pe care Kant a numit-o „Aufklärung", se considera un „filozof de modă veche", spunea „noi, iluminiștii" și vorbea în mod ironic de „mania mea iluministă" – era, în mod cert, un adept al ideilor Iluministe (*cf.* Popper, „În ce crede Occidentul?" [1958], în *În căutarea unei lumi mai bune. Conferințe și eseuri din trei decenii* [1987], traducere din germană de Anca Rădulescu, Humanitas, București, 1998, pp. 220; 222; 224).

[108] Karl R. Popper, „Autoeliberarea prin cunoaștere", [1961], *op. cit.*, pp. 152–153.

[109] *Ibidem*.

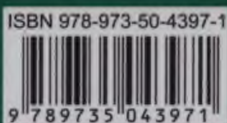
„Deznădejdea de a fi creator într-un spațiu cultural în care ideile, oricât de originale sau viguroase pentru cunoaștere ar fi, rămân fără ecou ne pune în fața unei alternative stranii: fie teza cărții va fi confirmată, și ea nu va fi urmată de o dezbatere de substanță, sfârșind prin a fi ignorată; fie cartea se va bucura de succes și ideile ei vor fi intens discutate și popularizate, dar infirmate în același timp.
Din păcate, la șapte ani după apariție, cartea lui Horia-Roman Patapievici, esențială pentru cunoașterea blocajelor din cultura română, confirmă prin propriul ei destin maladia pe care o descrie."

Gabriel Liiceanu

„Într-o lume în care aproape toți vociferează, tot mai puțini se pot smulge din orbire ideologică și prea puțini mai știu să asculte și altceva decât sunetul propriei voci; într-o lume în care mai toți refuză să practice ori să recunoască buna-credință și în care nimeni nu se mai arată dispus să cedeze la argument, sper ca prezenta carte, prin onestitatea îngrijorărilor și prin naivitatea optimismului, să poată aduce un moment de calm al discuției și de seninătate a valorilor.

Prima ediție a acestei cărți a apărut în 2007 cu titlul *Despre idei & blocaje*. La cererea editurii – și pentru a consemna faptul că nimic nu s-a schimbat în ceea ce privește piața ideilor din România –, m-am gândit să reeditez volumul cu un titlu care exprimă în aceeași formulă și judecata asupra dramei culturii noastre, și remediul absent: *De ce nu avem o piață a ideilor*."

Horia-Roman Patapievici


ISBN 978-973-50-4397-1
9 789735 043971